QUAESTIONUM THEOLOGICARUM DE ACTIBUS HUMANIS LIBER...

Silvestro Mauro

QVAESTIONVM THEOLOGICARVM DE ACTIBVS HVMANIS LIBER QVARTVS

Continens Tractatus de Beatitudine, de Voluntario, de Libero, de Morali, de Peccato actuali, ac de Peccato habituali.

AVCTORE

SYLVESTRO MAVRO
Societatis Iesu.

ROMÆ, Apud Angelum Bernabò Sacræ Regiæ Christianissimę Maiestatis Typographum. 1677.

Superiorum permissu.

Ioannes Paulus Oliua Præpositus Generalis Soc. Iesu.

CVm Opus de Actibus humanis à P. Syluestro Mauro nostræ Societatis Sacerdote compositum aliquot eiusdem Societatis Theologi recognouerint, & in lucem edi posse probauerint, potestatem facimus, vt typis mandetur, si ijs, ad quos pertinet, ita videbitur, cuius rei gratia has litteras manu nostra subscriptas, & solito sigillo munitas damus. Romæ 24. Iulij 1677.

Ioannes Paulus Oliua.

Imprimatur, si videbitur Reuerendiss. P.Mag. Sac. Pal. Apost.

I. de Ang. Archiep. Vrb. Vicesg.

Imprimatur.

Fr. Raimundus Capisuccus Sac. Ap. Pal. Mag. Ord. Prædicat.

IN-

INDEX

Tractatuum, & Quæstionum, quæ hoc quarto Libro continentur.

QVAESTIONES THEOLOGICAE.

TRACTATVS PRIMVS

De Beatitudine, & vltimo fine hominis. pag. 2.

TRACTATVS SECVNDVS.

De voluntario, & inuoluntario. pag. 91.

TRACTATVS TERTIVS.

De libero, at de libertate. pag. 172.

TRACTATVS QVARTVS.

TRACTATVS QVINTVS.

De Peccato actuali. pag. 375.

TRACTATVS SEXTVS.

De peccato habituali tum personali, tum originali. pag. 475.

QVÆ-

QVÆSTIONES THEOLOGICAE

De Actibus humanis.

In 1. 2. *S. Thomæ*.

QVIA homo per actus humanos mouetur ad aliquem finem, beatitudo autem est vltimus finis hominis, ideo in tractatu de Actibus humanis cum S. Thoma primo debemus agere de beatitudine, deinde de actibus, per quos homo tendit ad beatitudinem, vel à beatitudine recedit. Diuidemus igitur has quæstiones in sex Tractatus. In primo agemus de beatitudine, & vltimo fine hominis. Quia verò homo ad beatitudinem tendit per actus voluntarios, liberos, & morales; à beatitudine autem recedit per actus peccaminosos; secundus tractatus erit de Voluntario, & Inuoluntario; Tertius de Libero, ac de Libertate; Quartus de Morali; Quintus de Peccato actuali; Sextus de Peccato habituali.

TRACTATVS PRIMVS

De Beatitudine, & vltimo fine hominis.

QVAESTIO I.

Vtrum Beatitudo sit possibilis omni, & soli Naturæ rationali, & vltimus eius finis.

1. PRIMO videtur homo non habere vltimum finem, adeoque quæstio esse de subiecto non supponente. Quod enim est perfectibile magis, & magis in infinitum, & sine termino, non habet alium finem, quàm vt perficiatur magis, & magis in infinitum, & sine vllo termino; sed homo est perfectibilis magis, & magis in infinitum, & sine vllo termino; ergo &c.

2. Secundò vltimus finis deberet esse bonum ità satiatiuum, vt eo habito, homo quiesceret, & esset contentus; sed nullum est tale bonum; ergo &c. Probatur minor experientia. Nam habito quocunque bono, non quiescimus, ac non sumus contenti.

3. Tertiò si dicatur, quod habito bono infinito, & continente omnia bona, quod bonum est Deus, homo potest quiescere, & esse contentus, contra est, quia homo

homo potest Deum possidere perfectius, & perfectius in infinitum sine vllo termino; ergo habito Deo per vnam possessionem, non est contentus, sed desiderat possidere Deum possessione perfectiori.

4. Quartò Ecclesiastici 1. dicitur: *Non saturatur oculus visu, nec auris auditu impletur*; ergo nec intellectus satiatur scientia, nec voluntas bono, adeoque non datur bonum satiatiuum.

5. Quintò si daretur vltimus finis, illo habito, non posset homo intendere vllum alium finem: consequens est absurdum; ergo &c. Probatur minor. Si enim habito vltimo fine, non posset homo intendere alium finem, habito vltimo fine, homo redderetur ità immobilis, & immutabilis, vt non posset quidquam agere, siquidem omnis actio fit propter aliquem finem.

6. Sextò videtur, quod admisso, quod detur vltimus finis, tamen beatitudo non sit vltimus finis hominis. De ratione enim vltimi finis est, vt non ordinetur ad alium finem principaliorem, & magis amatum; sed homo ita amat Beatitudinem, vt magis amet se ipsum, & vt ordinet Beatitudinem ad seipsum, tanquam ad finem principaliorem; ergo &c.

7. Septimò si dicatur Beatitudinem esse vltimum finem *qui*, ad quem sufficit, vt non ordinetur ad alium finem *qui* magis amatum, licet possit ordinari ad alium finem *cui* magis amatum, contra est, quia homo debet velle Beatitudinem, vt Deus glorificetur, ac magis debet amare glo-

riam Dei, quam suam Beatitudinem; ergo Beatitudo debet ordinari ad alium finem *qui* principaliorem, ac magis amatum, quod est contra rationem vltimi finis.

8. Respondeo, quod nomine Beatitudinis omnes intelligunt bonum perfectũ, & ita sufficiens, vt eo habito, quis sit contentus, non ex errore, sed propter ipsam sufficientiam boni. Patet. Nam existimamus eos, qui sunt contenti non ex errore, sed propter sufficientiam boni, esse beatos, illos verò, qui vel non sunt contenti, vel sunt contenti ex errore, existimamus propter hoc ipsum non esse beatos, sed potius miseros.

9. Hinc sequitur, quod iuxta descriptionem Boetij lib. 3. de consolatione prosa 2. *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Beatitudo enim est bonum ità sufficiens, vt eo habito, quis sit contentus propter ipsam sufficientiam boni; sed non possumus esse contenti, nisi bonum, quod habemus, sit permanens, & stabile, & contineat omnia bona à nobis desiderabilia; ergo Beatitudo debet esse bonum permanens, ac stabile, & continens omnia bona à nobis desiderabilia; sed eo ipso, quod sit bonum permanens, ac stabile, constituit statum, qui significat permanentiam, & stabilitatem; eo ipso, quod contineat omnia bona desiderabilia, constituit statum perfectum aggregatione omniũ bonorum; ergo Beatitudo debet esse status omnium bonorum aggregatione perfectus.

10. Se-

10. Sequitur secundò, quod iuxta descriptionem Augustini lib. 13. de Trinit. cap. 4. & 5. *Beatus est qui habet omnia, quae vult, & nihil malè vult*. Qui enim non habet omnia, quae vult desiderio naturali, ac rationali, non potest esse contentus; sed ad Beatitudinem requiritur, vt illam habens sit contentus; ergo ad Beatitudinem requiritur, vt Beatus habeat omnia, quae vult desiderio naturali, & rationali. Particula illa, *& nihil malè vult*, addita est ad explicandum, quod ad Beatitudinem non requiritur, vt homo habeat quae malè vult, sed potius requiritur, vt careat omni mala voluntate. Cum enim mala voluntas sit quae vult aliquid impediens Beatitudinem, ad Beatitudinem non requiritur, vt habeamus quae malè volumus, sed potius requiritur, vt nihil malè velimus. Videri potest S. Augustinus citato lib. 13. de Trinit. cap. 5. & S. Thomas 1. 2. q. 5. art. 8. ad 3.

11. Posita descriptione Beatitudinis, duae quaestiones sunt examinandae. Prima est, vtrum Beatitudo sit possibilis omni, & soli naturae rationali. Secunda est, vtrum Beatitudo sit vltimus finis naturae rationalis.

12. Dicendum primo: Beatitudo est possibilis omni naturae rationali. Probatur: nam bonum, quod naturaliter appetitur ab omni natura rationali appetitu summo, & naturaliter censetur praeferendum alijs bonis, est possibile; sed Beatitudo est huiusmodi: nam omnes rationem

vtentes volunt esse Beati, & habere bonum, quo habito, sint contenti; ergo &c. Probatur maior: appetitus enim naturalis, vtpotè rebus inditus à Deo auctore naturæ, non potest esse frustraneus, ita vt non possit consequi suum finem; sed si bonum, quod naturaliter appetitur, esset impossibile, appetitus naturalis talis boni esset essentialiter frustraneus, vtpotè qui expleri non posset; ergo &c.

13. Confirmatur: nam eo ipso, quod omnia grauia naturali impetu grauitatis inclinentur ad centrum, debent posse acquirere centrum, in quo quiescant; ergo eo ipso, quod omnes ratione vtentes naturali impetu amoris volunt esse beati, possunt beatitudinem consequi, eaque habita, esse contenti.

14. Dices primò. Possumus appetere non solum possibilia, sed etiam impossibilia: e. g. potest aliquis appetere comprehendere Deum, quod est impossibile; ergo ex appetitu Beatitudinis non infertur eius impossibilitas.

15. Respondeo distinguo antecedens: possumus appetitu naturali, nego; appetitu non naturali, concedo; & nego consequentiam. Certum est, quod sicut homo potest errare in cognitione, sic ex errore potest concipere appetitum errantem alicuius impossibilis, qui proindè sit frustraneus; at non potest habere appetitum naturalem essentialiter frustraneum, adeoque non potest naturaliter appetere impossibilia. Ratio est, quia appetitus naturalis

cum

cum ſit à Deo, regulatur cognitione diuina, quæ non poteſt errare.

16. Dices ſecundò. Vnuſquiſque naturaliter appetit nunquam mori; ſed eſt impoſſibile, vt homo nunquam moriatur; ergo appetitus naturalis poteſt eſſe impoſſibilium.

17. Reſpondeo diſtinguo maiorem: vnuſquiſque naturaliter appetit nunquam mori, hoc eſt animam nunquam ſeparari à corpore, nego: vnuſquiſque naturaliter appetit nunquam mori, hoc eſt animam immortaliter viuere, prout ad Beatitudinem requiritur, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ex doctrina S. Auguſtini l. 13. de Trinit. cap. 8. quia omnes ratione vtentes volunt eſſe Beati, non poſſunt autem eſſe Beati, niſi immortaliter viuant ſecundum animam, vel intellectum, ideo omnes ratione vtentes naturaliter volunt eſſe immortales, ac nunquam mori ſecundum intellectum: talis autem immortalitas eſt etiam naturaliter poſſibilis. At non omnes naturaliter volunt ſemper viuere per vnionem Animæ cum corpore, imò exiſtimo, quod Anima rationalis naturaliter appetat ſeparari à corpore, cum corpus propter ſenectutem redditum eſt animæ prorſus inutile ad exercendas operationes, ideoque eſt impedimentum, ne anima conſequatur Beatitudinem. Idcirco quidam Philoſophus, vt Ariſtoteles refert, cum ſibi amputaret vngues, aliaſque partes ſuperfluas, dixit: *ſic totum corpus*

abijciam, cum animæ erit inutile, & superfluum.

18. Dices tertiò: gratis asseritur appetitum Beatitudinis esse naturalem.

19. Respondeo negando antecedens. Nomine enim appetitus naturalis intelligitur ille, ad quem experimur nos absque deliberatione determinari per modum naturæ; sed experimur nos absque delibenratione determinari ad summè desiderandam beatitudinem, hoc est bonum ità sufficiens, vt eo habito, simus contenti; ergo appetitus Beatitudinis est naturalis; præsertim cum sit communis omnibus ratione vtentibus; non posset autem esse communis omnibus, nisi esset naturalis, atque ex determinatione naturæ.

20. Quod autem omnes ratione vtentes velint esse beati, certissimum esse, & experientia manifestissima constare docet S. Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 3. Refert enim Historiam cuiusdam mimi, *qui cum promisisset in Theatro, quid in animo haberent, & quid vellent omnes, alijs ludis esse dicturum, atque ad constitutum diem ingenti expectatione maior multitudo confluerel, suspensis, & silentibus omnibus dixisse perhibetur; vili vultis emere, & caro vendere.* Ostendit deindè dictum mimi fuisse falsum, siquidem fortasse erant plures, qui non vellent vili emere, & caro vendere, sed iusto prætio, & concludit. *At si dixisset: omnes Beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliqu d, quod nullus in sua non agnosceret voluntate.*

te. *Quidquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate, quæ omnibus sat nota est, non recedit.* Et cap. 4. asserit hoc esse ità notum, ac certum, vt neque ipsi Academici, qui omnia vertebant in dubium, auderent de hoc dubitare, ac dicit. *Ita ne falsum erit vnde nec ipsis Academicis cum omnia dubia sint, Academicus ille Cicero dubitauit; qui cum vellet in Hortensio Dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suæ disputationis exordium; Beati certè inquit omnes esse volumus.*

21. Sed quæri potest primo, vtrum appetitus Beatitudinis, ex quo infertur eius possibilitas, sit innatus, vel elicitus?

22. Respondeo, quod possibilitas Beatitudinis infertur ex appetitu elicito, ad quem, vt diximus ex Augustino, omnes experimur nos determinari per modum naturæ. Datur tamen in omni natura rationali etiam appetitus innatus Beatitudinis, ex quo oritur elicitus. Ratio est, quia omnis natura habet appetitum innatum suæ perfectionis; sed Beatitudo est vltima, & summa perfectio naturæ rationalis; ergo &c.

23. Quæri potest secundò, vtrum amor Beatitudinis sit nobis necessarius quoad exercitium, ita vt apprehensa Beatitudine, non possimus illam non amare, an solum sit necessarius quoad specificationem, ita vt apprehensa beatitudine, non possimus illam odisse, sed possimus non amare, suspendendo actum amoris.

24. Respondeo probabilius mihi esse quod sit necessarius etiam quoad exercitium. Probatur. Si enim proposita Beatitudine, possemus suspendere omnem actum amoris circa illam, si certò sciremus nos nunquam consequuturos Beatitudinem, possemus suspendere omnem actum doloris de æterna carentia Beatitudinis, adeoque de ea non dolere; consequens est absurdum, & contra experientiam; ergo &c. Probatur sequela: nam dolor de non consequutione boni supponit, vel includit amorem talis boni: nemo enim dolere potest de carentia boni, quod non amat; ergo &c. Confirmatur nam non possumus non odisse miseriam, ideoque si alicui manifestetur eum post horam fore miserum, non potest suspendere actum doloris; ergo ex proportionali ratione non possumus non amare Beatitudinem. Sed de hoc agetur ex professo infra qu. 18.

25. Obijcies: licet Deus proponatur vt bonum continens omnia bona, tamen potest libere non amari; ergo à fortiori Beatitudo.

26. Respondeo distinguo antecedens: potest non amari amore concupiscentiæ sub conceptu Beatitudinis, nego: potest non amari amore amicitiæ, & sub alijs conceptibus, transeat; & nego consequentiam. Natura nos determinat ad amandum bonum proprium amore concupiscentiæ, licet fortasse non determinet ad amandum bonum alienum amore amicitiæ: ideoque nos necessitat ad amandam nostram Beatitu-

titu-

titudinem, necessitat etiam ad amandum Deum sub conceptu Beatitudinis, licet non necessitet ad illum amandum sub alijs rationibus, & conceptibus:

27. Quæri potest tertiò, qualis sit amor Beatitudinis, quem dicimus esse necessarium quoad exercitium?

28. Respondeo, quod non est amor trahens necessario voluntatem efficacem vincendi omnes difficultates ad Beatitudinem acquirendam. Probatur: nam multi licet ament Beatitudinem, tamen ita succumbunt difficultatibus, vt quia nolunt illas vincere, de Beatitudine desperent; ergo amor naturalis Beatitudinis non necessario trahit voluntatem efficacem vincendi difficultates. Est igitur amor, quo omnes volunt esse Beati, si possent sine difficultate, stimulans quidem, & impellens, sed non necessitans ad volendum vincere difficultates. Vide infra qu. 18.

29. Dicendum secundò: Beatitudo est possibilis soli naturæ rationali, adeoque nulla natura carens ratione, & intellectu est capax Beatitudinis. Probatur: nam illa solum sunt capacia Beatitudinis, quæ sunt capacia quietis, qua constituantur contenta propter sufficientiam boni; sed solæ naturæ rationales sunt capaces talis quietis; ergo &c. Probatur minor: nam talis quies debet oriri ex cognitione de sufficientia boni; sed solæ rationales creaturæ possunt cognoscere sufficientiam boni; ergo &c. Ad Beatitudinem igitur non sufficit, vt res sit contenta negatiuè, ità

vt nihil aliud appetat, sed requiritur vt sit contenta positiuè quiete fundata in cognitione de sufficientia boni possessi. Et quia solæ naturæ rationales possunt cognoscere sufficientiam boni possessi, ideo solæ naturæ rationales possunt esse positiuè contentæ, adeoque Beatæ; & ex eadem ratione solæ naturæ rationales possunt appetere Beatitudinem, quia solæ cognoscunt sufficientiam boni.

30. Dicendum tertiò: Beatitudo est finis positiuè vltimus omnis naturæ rationalis. Probatur: nam nomine finis positiuè vltimi intelligimus illum, qui secundum rectam rationem ità est amandus propter se, vt alia omnia sint amanda propter ipsum, vel saltem ipsi sint attemperandi omnes alij actus voluntatis; sed Beatitudo est huiusmodi; ergo &c. Probatur minor: nam Beatitudo secundum rectam rationem est amanda, & desideranda propter seipsam, alia verò sunt amanda, & desideranda propter Beatitudinem, atque amori Beatitudinis ita sunt attemperandi omnes actus voluntatis, vt eligamus ea solum, quæ ad Beatitudinem conducunt, vel saltem illam non impediunt, quæ autem impediunt, respuamus.

31. Hinc sequitur Beatitudinem secundum rectam rationem amandam esse amore prælatiuo, quo nimirum præferatur alijs bonis amabilibus. Patet: nam quæ ita amantur, vt ipsis attemperentur amores aliorum amabilium, amantur amore, quo præferuntur alijs amabilibus; sed Beatitudo

titudo secundum rectam rationem debet ita amari ; érgo &c.

32. Ad 1. distinguo maiorem . Quod est perfectibile magis, ac magis sine termino , per hoc , quod ponatur in hoc , vel illo termino, non habet alium finem, quam vt perficiatur magis, ac magis sine termino, negò maiorem : quod est perfectibile magis , ac magis sine termino , per hoc , quod in nullo ponatur termino , non habet alium finem , quam vt perficiatur magis, ac magis sine termino, concedo maiorem : distinguo eodem pacto minorem ; & nego consequentiam . Dupliciter potest intelligi , quod aliquid sit perfectibile in infinitum sine termino . Primò ità vt nunquam debeat poni in vllo termino suæ perfectionis , sed debeat semper perfici magis , & magis : secundo vt debeat poni in aliquo termino , sed possit poni in termino perfectiori, & perfectiori. Quod est perfectibile sine termino, ità vt nunquam debeat poni in termino , non habet alium finem , quam vt semper perficiatur sine termino ; at quod est perfectibile per hoc, quod debeat quidem poni in termino perfectionis , sed possit poni in termino perfectiori, ac perfectiori , habet pro fine , vt ponatur in aliquo termino, hoc, vel illo . Homo ita est perfectibilis in infinitum, vt debeat poni in aliquo termino perfectionis, in quo sit quietus, & contentus, licet possit poni vel in termino perfectiori , vel in termino minus perfecto , ideoque habet pro fine , vt ponatur in aliquo ter-

termino, & consequatur aliquam Beatitudinem, hanc, vel illam.

33. Ad 2. Experientia probat solum bona imperfecta, & creata non posse satiare naturam rationalem: at non probat Deum, qui est bonum perfectum, & increatum, non posse satiare.

34. Ad 3. Deus est tantum bonum, vt possit satiare naturalem appetitum, non solum vt possessus possessione perfectiori, sed etiam vt possessus possessione minus perfecta, vt explicabitur inferius.

35. Ad 4. concedo antecedens, & nego consequentiam: & affero disparitatem. Ideo oculus non potest satiari visu, nec auris auditu, quia nullum datur obiectum visibile continens adæquatè perfectionem omnium visibilium, & nullum datur obiectum audibile continens perfectionem omnium audibilium; sed Deus est obiectum intelligibile, & amabile continens adæquatè perfectionem omnium intelligibilium, & amabilium; ergo intellectus, & voluntas possunt satiari Deo.

36. Ad 5. distinguo maiorem: habito vltimo fine, non posset homo intendere alium finem primarium, concedo: non posset intendere aliũ finem secundariũ, nego. Finis primarius prout hic sumitur est, qui intenditur, vt per illum homo sit contentus, vel vt conducens ad hoc, vt homo sit contentus. Finis secundarius est qui intenditur, non vt per illum homo sit contentus, sed quia decet hominem iam contentum. Homo habito vltimo fine, constitui-

stituitur contentus, ac non potest intendere alium finem, vt per illum constituatur contentus, adeoque non potest intendere alium finem primarium; sed potest intendere finem secundarium, volendo facere actiones, quæ decent hominem iam contentum, & Beatum. e. g. quia decet hominem Beatum benefacere alijs, & ad finem benefaciendi moueri ex vno loco in alium, potest homo iam beatus velle benefacere alijs, & ex hoc fine moueri ex vno loco in alium, ideoque Beatus non redditur immobilis, & immutabilis, vt opponitur in argumento.

37. Ad 6. & 7. distinguo maiorem. De ratione vltimi finis *qui* amoris concupiscentiæ est, vt non ordinetur ad alium finem *qui* principaliorem, & magis amatum amore concupiscentiæ, concedo maiorem; vt non ordinetur ad alium finem *cui*, vel ad alium finem *qui* magis amatum amore amicitiæ, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo consequens; ergo Beatitudo nostra non est vltimus finis *qui* amoris concupiscentiæ, nego consequentiam; non est vltimus finis *cui*, nec vltimus finis *qui* amoris amicitiæ, concedo consequentiam.

38. Pro explicatione duo debent aduerti. Primum est. Triplex est finis: finis *cui*, finis *qui*, & finis *quo*. Finis *cui* est id, cui bonum intenditur; finis *qui* est bonum, quod intenditur; finis *quo* est ipsa possessio, vel participatio boni. e. g. cum auarus appetit diuitias, finis *cui* est ipse

aua-

auarus; finis *qui* sunt diuitiæ; finis *quo* est possessio diuitiarum. Ex his finibus primum in amore tenet locum finis *cui*, secundum finis *qui*, tertium finis *quo*. Ratio est, quia illud, quod ità amatur propter se, vt sit ratio amandi alterum, non è conuerso, magis amatur, quam illud alterum; sed finis *cui* ita amatur propter se, vt sit ratio amandi finem *qui*, & finem *quo*, non è conuerso: ergo &c. Probatur minor: nam auarus ideo amat diuitias, earumque possessionem, quia amat se ipsum, non autem è conuerso ideo amat se ipsum, quia amat diuitias, earumque possessionem; ergo &c. Proportionaliter finis *qui*, e.g. bonum beatificans, ita amatur propter se, & propter suam bonitatem, vt sit ratio amandi possessionem ipsius, non è conuerso: quia enim amo bonum beatificum, amo eius possessionem, & volo illud possidere, non è conuerso, quia amo possessionem boni beatifici, amo ipsum bonum beatificum; ergo finis *qui* est principalior, & magis amatur, quam finis *quo*.

39. Secundum, quod debet aduerti est. Duplex est amor, alter concupiscentiæ, quo amamus nos ipsos vt finem cui; alter amicitiæ, quo amamus amicum vt finem *cui*.

40. His positis, dum dicimus Beatitudinem esse vltimum finem nostrum, dicimus illam esse vltimum finem *qui* amoris concupiscentiæ, quo amamus nos ipsos, non autem esse vltimum finem *cui*, vel vlti-

vltimum finem *qui* amoris amicitiæ. Ad hoc autem, vt ſit vltimus finis *qui* amoris concupiſcentiæ, requiritur, & ſufficit, vt non ordinetur ad alium finem *qui* magis amatum amore concupiſcentiæ, non autem requiritur, vt non ordinetur ad alium finem *cui*, vel ad alium finem *qui* magis amatum amore amicitiæ; ſed Beatitudo licet ordinetur ad nos ipſos tanquam ad finem *cui* principaliorem, & ad gloriam Dei, tanquam ad finem *qui* magis amatum amore amicitiæ, & charitatis, quo diligimus Deum, tamen non ordinatur ad alium finem *qui* magis amatum amore concupiſcentiæ; ex amore enim concupiſcentiæ, quo amamus nos ipſos, nihil debemus magis amare, quam noſtram Beatitudinem, licet quia per charitatem debemus magis amare Deum, quam nos ipſos, ex amore Dei debeamus Beatitudinem magis amare in quantum per ipſam glorificatur Deus, quam in quantum eſt bonum noſtrum; ergo &c.

41. Addo vltimum finem *qui* procurandum per charitatem, eſſe, vt Deus ſummè glorificetur in nobis; ſed gloria definitur à Sancto Auguſtino lib. 83. quæſtionum quæſt. 31. *Clara notitia cum laude*, adeoque Deus ſummè glorificatur in nobis per hoc, quod ſummè à nobis cognoſcatur, & laudetur; ergo vltimus finis charitatis eſt, vt Deus ſummè à nobis cognoſcatur, & laudetur; ſed Deus ſummè, & clariſſimè cognoſcitur, ac laudatur, cum videtur prout in ſe, & in hoc

ipſo

ipſo conſiſtit noſtra Beatitudo ; ergo vltimus finis *qui* procurandus per charitatem eſt noſtra Beatitudo , in quantum continet ſummam Dei glorificationem.

QVAESTIO II.

Vtrum homo poſsit eſſe beatus poſſeſſione boni creati.

1. VIdetur, quod poſſit, primò quia poſſeſſione boni creati , & finiti poteſt quietari , & expleri naturale deſiderium hominis ; ſed hoc ſufficit ad hoc , vt homo reddatur beatus ; ergo &c. Probatur maior. Cum enim homo poſſidet totum bonum , cuius eſt capax , quietatur eius deſiderium naturale;ſed homo eſt capax ſolum boni creati , & finiti ; ergo &c. Probatur minor: quod enim habet ſolum capacitatem finitam , eſt capax ſolum boni finiti ; ſed homo habet ſolum capacitatem finitam ; ergo &c. Probatur minor: capacitas enim hominis identificatur cum eius entitate; ſed entitas eſt finita; ergo, & capacitas.

2. Secundò ad hoc , vt homo ſit beatus, ſufficit, vt poſſideat bonum poſſeſſione creata , & finita ; ergo ſufficit etiam vt poſſideat bonum creatum, & finitum; eadem enim eſt ratio.

3. Tertiò ſola bona finita , & creata poſſunt ab homine poſſideri , bonum autem infinitum, hoc eſt Deus poſſideri non po-

potest; siquidem possideri ab altero est imperfectio rei possessæ; ergo &c.

4. Quartò non potest creatura rationalis beari possessione bonorum extrinsecorum; sed bonum infinitum, hoc est Deus, est extrinsecum cuilibet creaturæ rationali; ergo &c.

5. Respondeo impossibile esse, vt homo, & quælibet natura rationalis, vel intellectualis sit beata possessione boni creati, & finiti. Probatur: nam impossibile est, vt quod est capax boni infiniti, & continentis omne bonum sine vllo defectu, beatificetur, & sit contentum possessione boni finiti, defectuosi, & imperfecti; sed homo, & quælibet natura intellectualis est capax possidendi Deum, qui est bonum infinitum, & continens omnia bona sinè vllo defectu; ergo &c. Probatur maior; nam verum, & pulchrum possidetur, illud cognoscendo, & contemplando; bonum verò possidetur illud præsertim experimentaliter percipiendo, eoque fruendo, eo pacto, quo gustus possidet bonum dulcedinis, aliorumque saporum, illos experimentaliter percipiendo, & gustando; sed quælibet creatura rationalis potest Deum vt summum verum, & pulchrum cognoscere, & contemplari, ac percipere, quam bonus, & suauis sit Deus, iuxta illud Psal. 33. *Gustate, & videte, quam suauis est Deus*; ergo quælibet creatura intellectualis potest possidere Deum vt summum verum, pulchrum, & bonum, adeoque non potest quietari pos-

sessio-

sessione vllius boni creati, & finiti, iuxta illud Augustini lib. 1. confession. c. 1. *Facti sumus, ad te, & inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*: Deo autem potest quietari, & expleri naturale desiderium iuxta illud Psal. 102. *qui replet in bonis desiderium tuum*.

6. Probatur secundò conclusio. Nam impossibile est, vt natura rationalis sit contenta, nisi obtineat finem voluntatis; sed finis voluntatis est bonum perfectum, & vniuersale continens omnia bona, ideoque experimur, quod appetimus omnia bona; ergo impossibile est, vt natura rationalis sit contenta, nisi obtineat bonum perfectum, vniuersale, & continens omnia bona; sed solus Deus est bonum perfectum, vniuersale, & continens omnia bona; creaturæ verò sunt bona imperfecta, particularia, & participata, hoc est habentia solum particulam boni; ergo &c. Videri potest S. Thomas q. 2. art. 8.

7. Inferri potest breuis summa doctrinæ, quam tradit Sanctus Thomas hic tota quæst. 2. & magna ex parte desumpta est ex Aristotele 1. Ethicor. cap. 5. & sequentibus.

8. Infertur igitur primò, quod vt docet art. 1. Beatitudo non potest consistere in diuitijs. Beatitudo enim expetitur propter se; sed diuitiæ expetuntur non propter se, sed propter alia; ergo &c. Probatur minor: nam diuitiæ naturales, quibus nimirùm subuenitur humanis defectibus, quales diuitiæ sunt cibus, potus, vesti-

vestimenta, vehicula, expetuntur ad subueniendum humanis defectibus famis, sitis, nuditatis, lassitudinis &c. diuitiæ artificiales, hoc est pecuniæ, quæ inuentæ sunt propter commutationes, expetuntur ad emendas diuitias naturales.

9. Infertur secundò, quod vt docet art. 2. Beatitudo non potest consistere in honoribus. Probatur primo: nam Beatitudo debet esse in eo, qui est Beatus, & in ipsius dominio, non autem in dominio alterius, ità vt facile possit auferri; sed honor non est in honorato, sed in honorante, atque in dominio honorantis, adeoque facillime potest auferri; ergo &c.

10. Probatur secundò principaliter. Beatitudo enim cum sit maximum bonum, & maxima excellentia naturæ rationalis, non potest consistere in eo, quod desideratur solum vt signum excellentiæ; sed honor exhibetur propter aliquam excellentiam, ac solum desideratur vt signum talis excellentiæ; ergo Beatitudo non consistit in ipso honore, sed in ea excellentia, propter quam natura rationalis est maximè honorabilis.

11. Infertur tertiò, quod vt docet art. 3. Beatitudo non potest consistere in fama, & gloria humana. Probatur: gloria enim ex S. Augustino lib. 83. quæstionum quæst. 31. *est clara alicuius notitia cum laude*; sed melius est, vt quis habeat bonum, per quod possit in alijs causare de se claram notitiam cum laude, quam vt clare cognoscatur, & laudetur; ergo Beatitu-

titudo, quæ est summum bonum, non consistit in laude, & gloria, sed in hoc, quod natura rationalis habeat bonum, propter quod sit glorificabilis, & laudabilis.

12. Infertur quartò, quod vt docet art.4. Beatitudo non consistit in potentia, seu potestate. Probatur; nam potestas est quoddam principium, quo possumus benè, & malè vti, & habet pro fine rectum vsum: sed Beatitudine non possumus malè vti, & est vltimus finis; ergo Beatitudo non consistit in potentia, seu potestate; sed potius in recto vsu potestatis,& cuiuslibet potentiæ,ac virtutis.

13. Quia omnia bona fortunæ reducuntur ad quatuor dicta, concluditur Beatitudinem non consistere in bonis externis fortunæ. Et quidem in nullo dictorum quatuor consistere Beatitudinem confirmat S.Thomas eodem art.4. quatuor rationibus communibus. Prima ratio est. Beatitudo cum sit summum bonum non potest in subiecto coniungi cum vllo malo, præsertim maximo, qualis est malitia peccati, ideoque non potest dari in hominibus malis; sed etiam mali possunt possidere diuitias, honorem, gloriam, & potentiam; ergo &c.

14. Secunda ratio est. Beatitudo ex Aristotele 1. Ethic.cap. 7. est bonum sufficiens, ideoque illa habita, non potest homini deesse vllum bonum necessarium ad hoc, vt benè se habeat; sed habitis his quatuor bonis, possunt homini deesse multa

multa bona necessaria ad hoc, vt benè se habeat, puta sanitas, sapientia, virtus moralis &c; ergo &c.

15. Tertia ratio est. Beatitudine nemo potest malè vti, neque ex illa potest homini prouenire malum; sed ex his quatuor possunt homini prouenire multa mala, iuxta illud Ecclesiast. 5. *Diuitiæ interdum conseruantur in malum domini sui*; ergo &c.

16. Quarta ratio est, quia cum Beatitudo sit finis naturæ, quæ est principium intrinsecum, debet pendere ab hoc, quod homo intrinsecè benè se habeat; sed hæc non pendent ex hoc, quod homo intrinsecè bene se habeat, sed præcipuè pendent à causis extrinsecis, ac præsertim à fortuna, ideoque vocantur bona fortunæ; ergo &c.

17. Infertur quintò, quod vt docet art.5. Beatitudo non consistit in vllo bono corporis. Probatur: nam corpus comparatur ad animam, sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad motorem, adeoque est instrumentum animæ; sed materia habet pro fine formam, & instrumentum habet pro fine motorem; ergo corpus, & omnia bona corporis non sunt vltimus finis, sed habent pro fine animam, & bona animæ: sed Beatitudo est vltimus finis; ergo Beatitudo non potest consistere in corpore, vel in vllo bono corporis, putà in sanitate, robore &c.

18. Hinc vlterius sequitur, Beatitudinem non posse consistere in ipsa existen-

tia,

tia, & conseruatione animæ, seu naturæ intellectualis. Probatur: nam natura intellectualis, quæ non est ipsa actualis intellectio, & volitio, non est suus vltimus finis, quo sit contenta, sed ordinatur ad hoc, vt actualiter intelligat, & velit, ita vt eo ipso, quod non obtineat actum intelligendi, & volendi, sit frustra; sed natura intellectualis creata non est sua actualis intellectio, & volitio; ergo non est suus vltimus finis *qui*, nec est contenta per hoc, quod existat, sed ordinatur ad actualiter intelligendum, & volendum; sed Beatitudo est vltimus finis, quo natura est contenta; ergo &c.

19. Infertur sextò, quod vt docet articulo 6. Beatitudo non potest consistere in vlla operatione, quam anima exerceat per corpus, neque in voluptate corporea. Probatur, nam Beatitudo ex dictis non potest consistere in possessione vllius boni, & obiecti creati; sed Anima per operationes, & voluptates corporeas potest solum possidere bona, & obiecta sensibilia, & creata; ergo &c.

20. Infertur septimò, quod vt docet art. 7. Possessio Beatitudinis debet consistere in aliquo bono creato, ac proindè intrinseco animæ: bonum autem, quod possessum beatificat, est increatum, atque animæ extrinsecum. Probatur: nam ex dictis Beatitudo vt bonum possessum est Deus, qui est extrinsecus animæ; sed Deus non potest possideri possessione quietatiua, nisi per aliquid animæ intrinsecum,

secum, adeoque creatum, vt ostendetur quæst. sequenti; ergo &c.

21. Ad 1. nego maiorem. Ad probationem nego minorem, in qua assumitur hominem esse capacem possidendi solum bonum finitum. Ostensum est enim quamlibet naturam rationalem esse capacem possidendi bonum infinitum, illud cognoscendo, & contemplando, eoque fruendo. Ad probationem minoris, distinguo maiorem: quod habet capacitatem finitam entitatiuè est capax solum boni finiti, nego maiorem: quod habet capacitatem finitam terminatiuè, concedo maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Intellectus, & voluntas licet habeant capacitatem finitam entitatiuè, vtpotè identificatam cum entitate finita, tamen habent capacitatem infinitam terminatiuè, quatenus possunt cognoscere, & amare bonum infinitum; sed cognoscendo, & amando possunt illud possidere; ergo licet habeant capacitatem finitam entitatiuè, tamen possunt possidere bonum infinitum.

22. Sed vrgebis. Quod est capax boni debet habere proportionem cum bono, cuius est capax; sed finitum non habet vllam proportionem cum infinito; ergo quod habet capacitatem finitam non est capax boni infiniti.

23. Respondeo distinguo maiorem: quod est capax boni debet habere proportionem æqualitatis, vel per quam finities sumptum possit æquare, nego; de-

bet habere proportionem cuiusdam adaptationis, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Linea terminatur puncto, ideoque habet aliquam proportionem cum puncto,& tamen punctum neque est æquale lineæ, neque finities sumptum potest æquare lineam, adeoque non habet proportionem æqualitatis cum linea. Similiter intellectus finitus licet non habeat proportionem æqualitatis cum obiecto infinito, tamen habet proportionem cuiusdam adaptationis, propter quam sicut potest cognoscere obiectum infinitum, sic potest illud possidere, cognoscendo, contemplando, & percipiendo.

24. Ad 2. concedo antecedens,& nego consequentiam, & retorqueo argumentum. Si homo posset possidere summum bonum possessione infinita, proculdubio non posset beari possessione finita; sed homo est capax possidendi infinitum bonum, illud cognoscendo; ergo non potest beari possessione vllius boni finiti.

25. Ad 3. nego infinitum bonum, hoc est Deum possideri non posse ab homine. Dum opponitur: possideri ab altero est imperfectio, distinguo; possideri purè vt obiectum intellectum, & amatum, nego: possideri alio genere possessionis transeat. Quidquid sit, vtrum possideri alio genere possessionis sit imperfectio, euidens est, quod possideri purè vt obiectum intellectum, & amatum non est vlla imperfectio.

26. Ad

26. Ad 4. distinguo maiorem: non potest natura intellectualis beari possessione extrinseca bonorum extrinsecorum, concedo; possessione intrinseca boni extrinseci, nego. Potest natura intellectualis beari possessione intrinseca Dei, qui est bonum extrinsecum, vt magis explicabitur infra qu. 5.

QVAESTIO III.

Vtrum beatitudo formalis, seu possessio beatifica summi boni, debeat esse operatio vitalis.

1. VIdetur quod non, primò quia homo constituitur formaliter beatus possessione summi boni; sed non potest constitui formaliter beatus vllo bono creato, & finito; ergo possessio summi boni non potest esse bonum creatum, & finitum; sed omnis operatio vitalis est bonum creatum, & finitum; ergo possessio summi boni non potest esse operatio vitalis.

2. Secundò Possessio beatifica summi boni est vltimus finis naturæ intellectualis; sed nullum creatum potest esse vltimus finis naturæ intellectualis; ergo possessio beatifica summi boni non potest esse operatio vitalis, quæ est creata. Probatur minor: nam vltimo fine fruendum est; sed solo Deo est fruendum, vt docet S. Augustinus lib. 1. de doctrina Christiana cap. 4. 5. & 22; ergo solus Deus, ac nul-

lum creatum est vltimus finis.

3. Tertiò vltimus finis naturæ rationalis non potest esse aliquid inferius, & imperfectius natura rationali; sed omnis operatio vitalis est accidens, adeoque est inferior, & imperfectior natura rationali, quæ est substantia; ergo &c.

4. Quartò possessio beatifica summi boni non efficitur ab homine, sed à solo Deo, à quo donatur homini; sed omnis operatio vitalis hominis debet effici ab homine, cum debeat procedere ab intrinseco; ergo &c.

5. Quintò Beatitudo formalis, seu possessio summi boni definitur à Boetio, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*; sed nulla operatio vitalis est status; ergo &c. Probatur minor: nam status debet esse aliquid permanens, & non interruptum; sed omnis operatio vitalis est transiens, & sæpè interrumpitur; ergo &c.

6. Sextò eatenus possessio beatifica summi boni deberet esse operatio vitalis, quatenus summum bonum possideri non posset nisi per operationem vitalem, puta illud cognoscendo, & amando; sed summum bonum potest aliter possideri, quam per operationem vitalem; ergo &c. Probatur minor: nam de facto possidetur ab humanitate Christi per vnionem hypostaticam; potest etiam possideri à Beatis per quemdam illapsum, per quem Deus vniatur intimè animæ quadam vnione accidentali, per quam anima deificetur, proportio-

proportionaliter ac ignis ità accidentaliter vnitur ferro candenti, vt ferrum ignescat, & sit quodammodo ignis.

7. Septimò repugnat, vt possessio non beatifica summi boni sit perfectior possessione beatifica; sed possessio, qua humanitas Christi per vnionem hypostaticam possidet summum bonum, ab eoque perficitur, est perfectior quacunque possessione, qua summum bonum possideatur per operationes vitales; ergo possessio, qua summum bonum possidetur per vnionem hypostaticam, est beatifica, adeoque non est necesse, vt possessio beatifica summi boni sit operatio vitalis.

8. Respondeo beatitudinem formalem, seu possessionem beatificam summi boni debere esse operationem vitalem, & intentionalem.

9. Probatur primò: nam possessio beatifica summi boni est possessio, qua habita, res quiescit in summo bono quiete non purè physica, qualis datur etiam in lapidibus, sed vitali, & intentionali; sed sola possessio summi boni per operationem vitalem, & intentionalem potest quietare quiete vitali, & intentionali; siquidem quies vitalis, & intentionalis non potest sequi, nisi ex operatione vitali, & intentionali; ergo possessio beatifica summi boni debet esse possessio vitalis, & intentionalis. Probatur maior: nam corpus Christi in triduo mortis e.g. habebat intrinsecè summum bonum per vnionem hypostaticam, & tamen quia non possidebat

bat illud possessione vitali, & intentionali, ac proindè non quiescebat in summo bono quiete vitali, & intentionali, non possidebat summum bonum possessione beatifica, ideoque non erat beatum; ergo possessio beatifica summi boni debet esse vitalis, & intentionalis. Confirmatur: nam licet humanitas Christi possideat summum bonum per vnionem hypostaticam, & in eo quiescat quiete physica, tamen si intelligatur perpetuò dormire, & non exercere vllum actum vitalem, & intentionalem, quo summum bonum cognoscat, atque eo delectetur, eo ipso non intelligitur beata: ideoque Aristoteles 12. Metaphys. tom. 15. existimauit absurdum, aliquem, qui nihil intelligat, sed se habeat vt dormiens, esse beatum, ac dixit: *Si enim nihil intelligat, sed se habeat vt dormiens, quid praecellens erit?* ergo ad possessionem beetificam summi boni requiritur, quod sit possessio per operationem vitalem intentionalem, ad quam sequatur quies vitalis, & intentionalis.

10. Probatur secundò: nam ex dictis qu. 1. conclusione 2. sola natura rationalis est capax beatitudinis; sed natura rationalis non potest beari, nisi per hoc, quod possideat summum bonum possessione intentionali; ergo possessio beatifica summi boni debet esse intentionalis. Probatur minor: vt enim natura rationalis beetur, debet possidere summum bonum possessione, qua habita, non debeat desiderare vlteriorem possessionem, sed

debeat.

debeat in summo bono quiescere; sed habita possessione, qua natura rationalis possideat summum bonum purè physicè, puta per vnionem Hypostaticam, vt possidet Humanitas Christi, debet desiderare vlteriorem possessionem, per operationem nimirum intentionalem, qua videat summum bonum sibi physicè vnitum; posita verò possessione intentionali, qua videat summum bonum, non debet desiderare vlteriorem possessionem, sed solum debet in summo bono quiescere; ergo.

11. Probatur tertiò: ex doctrina enim Aristotelis 1. Ethic. cap. 7. omnis facultas, ars, potentia, & natura operatiua obtinet suum finem per hoc, quod benè faciat suum opus, & suam operationem: e.g. statuaria obtinet suum finem per hoc, quod faciat perfectam statuam; potentia visiua obtinet suum finem per hoc, quod benè videat: sed natura rationalis creata est operatiua, cum non sit naturaliter otiosa; ergo obtinet suum finem per hoc, quod benè exerceat suas operationes; sed non obtinet suum finem, & suam perfectionem per hoc, quod benè exerceat operationes transeuntes in externam materiam, cum tales operationes non tam perficiant operantem, quam operatum, eo pacto, quo ædificatio non perficit ædificantem, sed ædificatum; natura autem rationalis habet pro fine, vt perficiat seipsam; ergo obtinet suum finem, exercendo operationes immanentes, ac perfectiuas naturæ rationalis; sed operationes immanentes pro-

priæ naturæ rationalis, sunt operationes rationales, adeoque vitales, & intentionales; ergo natura rationalis obtinet suum finem, exercendo operationes vitales, & intentionales; sed obtinet suum finem, possidendo summum bonum; ergo natura rationalis possidet summum bonum per operationes vitales, & intentionales, ac proindè possessio beatifica summi boni debet esse operatio vitalis, & intentionalis.

12. Ex dictis inferri potest compendium doctrinæ, quam tradit S. Thomas hic q.3. art.1. 2. & 3.

13. Infertur igitur primò, quod vt docet art. 1. Beatitudo vt bonum possessum, seu vt finis *qui* est aliquid increatum: Beatitudo vt possessio, seu vt finis *quo* est aliquid creatum. Patet ex dictis.

14. Infertur secundò, quod vt docet art. 2. Beatitudo formalis, seu possessio beatifica summi boni consistit in aliqua operatione naturæ rationalis, ideoque Aristoteles 1. Ethic. cap.7. dicit felicitatem esse operationem secundum virtutem perfectam. Probat S. Thomas: nam vltima perfectio naturæ rationalis est aliqua operatio; sed Beatitudo est vltima perfectio naturæ rationalis; ergo &c. Probatur maior: nam vltima perfectio naturæ, quæ est in potentia ad operandum, est vt actu operetur, ideoque operatio vocatur actus secundus; sed omnis natura rationalis creata, immo vniuersim omnis natura creata est in potentia ad operandum, & ordinatur

tur ad operandum, cum naturaliter non sit otiosa, ideoque 2. de Cælo tex. 17. dicitur, quod res vnaquæque est propter suas operationes; ergo &c.

15. Infertur tertiò, quod vt docet art. 3. possessio beatifica summi boni non potest consistere in vlla operatione sensitiua, sed solum in operatione intellectus, & voluntatis. Probatur: nam possessio summi boni debet consistere in actu, quo vitaliter attingamus ipsum summum bonum, hoc est Deum, illique coniungamur; sed per solas operationes intellectus, & voluntatis possumus Deum attingere, illique coniungi; per operationes aliarum potentiarum possumus solum attingere obiecta creata, & sensibilia; ergo &c.

16. Confirmatur: vt enim arguit Aristoteles 1. Ethic. cap. 7. Beatitudo cum sit propria naturæ rationalis, non potest consistere in aliqua operatione communi Brutis, quæ sunt incapacia Beatitudinis; sed operationes sensitiuæ sunt Brutis communes; ergo &c.

17. Addit S. Thomas, quod licet beatitudo non consistat in operationibus sensitiuis, tamen ad beatitudinem imperfectam huius vitæ prærequiruntur operationes sensuum, vt aliquid antecedens; ex beatitudine perfecta alterius vitæ sequuntur operationes sensus vt aliquid consequens. Ratio est, quia Beatitudo imperfecta huius vitæ consistit in operationibus intellectus, & voluntatis; sed in hac vita operationes intellectus, ac proindè etiam

luntatis, præexigunt operationes sensus; ergo &c. Rursus vt dicit S. Augustinus Epist. 36. ad Dioscorum post resurrectionem ex ipsa Beatitudine Animæ fiet quædam refluentia in corpus, & in sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur; ergo ex beatitudine perfecta sequentur aliquæ operationes sensuum.

18. Ad 1. distinguo minorem: non potest homo constitui beatus vllo creato, tanquam bono possesso, concedo minorem; non potest constitui beatus vllo bono creato, tanquam possessione boni sibi intrinsecá, ac proindè creata, nego minorem. Homo constituitur beatus per hoc quod habeat id, quod naturaliter desiderat; sed naturaliter desiderat possidere summum bonum increatum possessione sibi intrinseca, ac proindè creata; ergo constituitur beatus per hoc, quod possideat summum bonum increatum possessione creata, adeoque constituitur beatus aliquo increato tanquam bono possesso, & aliquo creato tanquam possessione boni.

19. Sed quæres, vtrum denominatio beati includat intrinsecè non solum visionem beatificam, quæ est possessio summi boni, adeoque finis *quo*, sed etiam ipsum Deum, qui est summum bonum possessum, ac finis *qui*?

20. Respondeo denominationem beati includere intrinsecè etiam Deum. Probatur: nam denominatio includit intrinsecè omnia, per quæ subiectum formaliter con-

constituitur sub tali denominatione: e. g. quia subiectum constituitur formaliter album non solum vnione cum albedine, sed ipsa albedine vnita, denominatio albi includit intrinsecè non solum vnionem cum albedine, sed etiam albedinem vnitam: quia homo constituitur formaliter diues non solum possessione diuitiarũ, sed etiam diuitijs possessis, denominatio diuitis includit intrinsecè non solum possessionem diuitiarum, sed ipsas diuitias possessas; sed natura rationalis constituitur beata non sola possessione summi boni, sed ipso summo bono possesso; ergo denominatio beati includit intrinsecè præter existentiam subiecti, quod est finis *cui*, & existentiam possessionis, quæ est finis *quo*, existentiam ipsius Dei, quæ est finis *qui*, ideoque si per impossibile homo videret Deum non existentem, non esset beatus.

21. Dices: ergo Deus est intrinsecus beato. Respondeo, distinguo consequens: Deus est intrinsecus Beato specificatiuè, nego; reduplicatiuè, & concretiuè sumpto, cócedo. Visio e. g. est extrinseca viso materialiter sumpto, puta parieti, qui videtur, at est intrinseca viso reduplicatiuè, & concretiuè sumpto; siquidem hoc concretum *visum* constituitur intrinsecè per visionem, tanquam per formam. Proportionaliter Deus est extrinsecus homini, qui est Beatus, sed includitur intrinsecè in hoc concreto, quod est *Beatus*.

22. Ad 2. distinguo maiorem: possessio beatifica summi boni est vltimus finis

quo, concedo maiorem; eſt vltimus finis *qui*; nego maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ad probationem diſtinguo: vltimo fine *qui* fruendum eſt, concedo: vltimo fine *quo* fruendum eſt, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Ex dictis licet nullum creatum poſſit eſſe vltimus finis *qui* tanquam bonum poſſidendum, tamen poteſt eſſe vltimus finis *quo*, tanquam poſſeſſio boni, Iam ſolo vltimo fine *qui* eſt fruendum, non autem vltimo fine *quo*. Ratio eſt, quia ex S. Auguſtino l. 1. de doctrina Chriſtiana cap. 4. & lib. 10. de Trinit. cap. 10. frui eſt *amore inhærere alicui rei, propter ſe ipſam*; ſed ſolus Deus, qui eſt vltimus finis *qui*, amandus eſt propter ſe ipſum, ſiſtendo in ipſo, poſſeſſio autem Dei, quæ eſt finis *quo* amanda eſt propter Deum; ergo &c.

23. Ad 3. diſtinguo maiorem: vltimus finis *qui* non poteſt eſſe aliquid inferius, & imperfectius homine, concedo maiorem: vltimus finis *quo* non poteſt eſſe aliquid inferius ſubdiſtinguo, abſolutè, nego; proportionaliter, concedo; & diſtinguo minorem; omnis operatio vitalis eſt accidens hominis, adeoque eſt inferior abſolutè, concedo; eſt inferior proportionaliter, nego minorem: & diſtinguo conſequens; ergo nulla operatio poteſt eſſe vltimus finis *qui*, & vt bonum poſſeſſum, concedo conſequentiam; non poteſt eſſe vltimus finis *quo*, & vt poſſeſſio, nego conſequentiam. Homo non poteſt beari

per

per hoc, quod possideat bonum inferius se, eoque fruatur, immo non potest beari nisi per hoc, quod possideat summum bonum; ergo vltimus finis *qui*, & vt bonum possessum, quo est fruendum, non potest esse aliquid inferius homine. At homo vt beetur, debet vitaliter possidere summum bonum per operationem vitalem, quæ cum sit accidens, est absolutè inferior ipso homine, qui est substantia, sed non est proportionaliter inferior, cum non minus sit perfecta in genere operationis, quam sit perfectus homo in genere substantiæ, sed potius est superior homine, cum sit operatio, quæ non potest ab homine exerceri per vires naturæ, sed solum per vires gratiæ, vt infra explicabitur. Porrò manifestum est non repugnare, quod natura, quæ est finis *cui*, ordinetur ad finem *quo* absolutè inferiorem. Nam finis *quo* ex sua ratione est minus nobilis, quam finis *cui*, vt dictum est q. 1. ad 6.

24. Ad 4. distinguo maiorem: possessio beatifica summi boni non efficitur ab homine, Deo donante, vt illam efficiat, nego maiorem; non efficitur ab homine sine dono Dei, concedo maiorem: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Beatitudo hominis ità efficitur vitaliter ab homine Deo donante, vt principalius efficiatur ab ipso Deo.

25. Ad 5. nego minorem, ac dico, quod visio Dei est operatio vitalis, non transiens sed permanens, & perpetua sine

vlla

vlla interruptione, & cum sit possessio summi boni, constituit statum omnium bonorum aggregatione perfectum.

26. Ad 6. distinguo maiorem: eatenus possessio beatifica deberet esse operatio vitalis, quatenus summum bonum possideri non posset possessione vltimo quietatiua, nisi per operationem vitalem, concedo: quatenus possideri non posset vtcunque, nisi per operationem vitalem, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad possessionem beatificam non sufficit, vt sit summi boni possessio qualiscunque, sed requiritur, vt sit possessio vltimo quietatiua; sed possessio beatifica per vnionem hypostaticam substantialem, vel per illapsum, siue vnionem aliquam accidentalem, qua anima deificaretur, proportionaliter ac ferrum candens ignescit, qualem illapsum posuit Henricus quodlib. 13. qu. 12. non esset vltimo quietatiua, sed esset causatiua desiderij, vt ostensum est in secunda probatione conclusionis; ergo possessio purè physica per vnionem hypostaticam, vel per illapsum non potest esse beatifica, ideoque falsa est opinio Ripaldæ, qui Tomo 2. de ente supernaturali disp. 100. sect. 3. docet non solam visionem, nec solum amorem, sed etiam vnionem hypostaticam esse adæquatam beatitudinem formalem.

27. Ad 7. distinguo maiorem: repugnat, vt possessio non beatifica constitutiua finis *cui* sit perfectior possessione

bea-

beatifica, quæ purè sit finis quo, nego maiorem; repugnat, vt possessio non beatifica non constitutiua finis *cui*, sed purè spectans ad finem *quo* sit perfectior possessione beatifica, concedo maiorem; & distinguo minorem; possessio, qua Humanitas Christi possidet Deum per vnionem hypostaticam, est perfectior possessione, qua Deus possidetur per actum vitalem, sed constituit finem *cui*, concedo minorem; & non constituit finem *cui*, nego minorem; & nego consequentiam. Ex dictis quæst. 1. in responsione ad 6. finis *cui* est perfectior fine *quo*; sed possessio beatifica purè habet rationem finis *quo*; ergo possessio non beatifica, si constituat ipsum finem *cui*, potest esse perfectior possessione beatifica: sed possessio, qua Humanitas Christi possidet Deum per vnionem hypostaticam, constituit Deum finem *cui*; ergo licet non sit formaliter beatifica, potest esse perfectior possessione beatifica. Probatur assumptum: nam finis *cui* possessionis beatificæ est natura rationalis substantialiter completa, & in supposito existens; sed Humanitas Christi per hoc, quod Deum possideat vnione hypostatica, constituitur substantialiter perfecta, & existens in supposito Verbi Diuini; ergo constituitur finis *cui* beatitudinis, ac proinde potest esse perfectior possessione beatifica, quæ purè sit finis *quo*. Ex opposita ratione, possessio, quæ purè sit finis *quo*, eo ipso quod non est beatifica, est imperfectior possessione beati-

tifi-

tifica. Ratio est, quia finis *quo* vltimus est perfectior, & amabilior omni puro fine *quo* non vltimo; sed possessio beatifica est vltimus finis *quo*; ergo est perfectior, & amabilior omni possessione non beatifica, quæ proindè est finis *quo* non vltimus. Hæc doctrina est diligenter aduertenda ad soluendas plures difficultates.

QVAESTIO IV.

Vtrum visio sit perfectior amore beatifico, & intellectus sit perfectior voluntate.

1. VIdetur amor beatificus esse perfectior visione, primò quia natura ab imperfectioribus procedit ad perfectiora, ideoque quod est posterius generatione, est prius perfectione: e.g. natura ab actu sensus procedit ad actum imaginationis perfectionem, ab actu imaginationis procedit ad actum intellectus perfectiorem; sed à visione procedit ad amorem, qui proindè est vltimus generatione; ergo amor beatificus est prior perfectione, & perfectior visione.

2. Secundò amor Dei naturalis est perfectior quacumque cognitione naturali Dei; ergo amor Dei supernaturalis est perfectior qualibet cognitione supernaturali, ac proinde etiam visione Dei.

3. Tertiò actus, & habitus Patriæ proportionaliter se habent, ac actus, & habi-

habitus viæ; sed in via actus, & habitus Charitatis sunt perfectiores actu, & habitu fidei, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Maior horum est Charitas*; ergo etiam in Patria amor beatificus, & habitus charitatis sunt perfectiores visione, & habitu luminis gloriæ.

4. Quartò sicut Deus perfectius est in seipso, quam in cognoscente creato, sic actus coniungens Deo prout est in se, est perfectior actu, qui coniungit Deo prout est in cognoscente creato; sed Beatus per amorem coniungitur Deo prout est in se, per visionem coniungitur Deo prout est in cognoscente creato, in ipso nimirum Beato; ergo amor est perfectior, & perfectius coniungit Deo, quam visio: ideoque Hugo de Sancto Victore in cap. 7. Dionysij de cælesti Hierarch. dicit, quod *dilectio supereminet scientiæ, & maior est intelligentia; plus enim diligitur Deus quam intelligatur, & intrat dilectio, vbi scientia foris stat*.

5. Quintò melius est, vt deterius transformetur in melius, & trahatur à meliori, quam vt deterius transformet in se melius, & illud ad se trahat; sed per visionem Beati trahunt Deum ad se, & Deum transformant in ipsos Beatos; per amorem transformantur in Deum, & trahuntur à Deo, siquidem amor transformat amantem in amatum, vt docet S. Dionysius; ergo &c.

6. Sextò melior est actus, quo efficimur meliores; sed in via meliores efficimur

mur amore, quam cognitione; ergo etiam in Patria, adeoque amor Patriæ est melior visione.

7. Septimò ille actus est melior, cuius contrarium est peius; sed odium Dei contrarium amori est peius quolibet errore contrario visioni; ergo &c.

8. Octauo secundum rectam rationem perfectius non debet amari propter imperfectius, sed è conuerso; sed secundum rectam rationem debemus velle Deum videre, vt amemus, non autem amare, vt videamus, ideoque Anselmus lib. 2. *cur Deus Homo*, dicit; *peruersus ordo est amare, vt intelligas, rectissimus verò intelligere vt ames*; ergo amor est perfectior visione.

9. Nonò maior amor eligibilior est, quam maior visio; ergo amor est melior, & eligibilior visione. Probatur antecedens: nam data optione visionis vt tria, & amoris vt sex, vel visionis vt sex, & amoris vt tria, secundum rectam rationem vnusquisque deberet potius eligere amorem vt sex cum visione vt tria, quam visionem vt sex cum amore vt tria: ergo &c.

10. Decimò ex doctrina S. Dionysij, S. Gregorij, S. Thomæ, & Patrum, & Scholasticorum communiter, Seraphim sunt perfectiores, quam Cherubim, quia Seraphim præeminent in amore, Cherubim in scientia; ergo amor beatificus est perfectior scientia, seu visione Dei.

11. Respondeo duas esse sententias.

Pri-

Prima Henrici quodlib. 1. quæst. 14. & quodlib. 13. quæst. 12. Scoti in 4. dist. 49. quæst. 4. Riccardi, Maioris, & Supplementi Gabrielis eadem dist. 49. docet, amorem beatificum esse perfectiorem visione, ac voluntatem esse perfectiorem intellectu.

12. Secunda S. Thomæ 1. p. q. 82. a. 3. docet intellectum esse simpliciter perfectiorem voluntate, adeoque, vt Caietanus cum Thomistis interpretatur, visionem esse simpliciter perfectiorem amore, licet amor secundum quid sit perfectior visione. Hanc sententiam præter omnes Thomistas sequuntur Durandus in 4. dist. 49. quæst. 4. nu. 17. & sequentibus, Suarius de actibus humanis disput. 7. sect. 1. nu. 8. & sequentibus, & Vasquez 1. 2. disput. 11. cap. 7. & 8. nu. 42. & sequentibus. Desumpta est hæc opinio ex Aristotele, qui 10. Ethic. cap. 7. docet Intellectum esse præstantissimam potentiarum, sapientiam esse præstantissimam virtutum, contemplationem esse præstantissimam operationum, ideoque beatitudinem principaliter consistere in contemplatione Dei, quæ est præstantissima operatio, præstantissimæ potentiæ, ex præstantissima virtute, & circa præstantissimum obiectum.

13. Dicendum primò cum secunda sententia: visio est simpliciter perfectior amore beatifico.

14. Probatur: nam effectus magis perficitur per hoc, quod sit simillimus suæ causæ, quam per hoc, quod quia est similis

lis causæ, ad illam inclinatur; siquidem omne simile inclinatur ad suum simile. Rursus imago magis perficitur per hoc, quod sit simillima exemplari, ita vt quodammodo sit ipsum exemplar, quam per hoc, quod quia est simillima exemplari, habet inclinationem ad exemplar; sed creaturæ rationales sunt effectus, & viuæ imagines Dei, iuxta illud Gen. 2. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*; ergo creaturæ rationales magis perficiuntur per hoc, quod sint vitaliter, & intentionaliter similes Deo, quam per hoc, quod quia sunt similes Deo, inclinentur in Deum; sed per visionem, qua vident Deum prout est in se, sunt vitaliter, & intentionaliter simillimæ Deo; siquidem visio est similitudo obiecti, ideoque 1. Ioan. 3. dicitur, *Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*: per amorem, quia antecedenter sunt similes, inclinantur in Deum; amor enim non est similitudo, sed inclinatio; ergo creaturæ rationales magis perficiuntur videndo, quam amando, adeoque visio est perfectior amore. Confirmatur: nam creatura rationalis est similior Deo per formam, per quam est Deo similis non solum physicè, sed etiam intentionaliter, quam per formam, per quam est Deo similis solum physicè; sed creatura rationalis per visionem Dei Deo, qui est intellectio, est similis non solum physicè, sed etiam intentionaliter, cùm visio Dei sit ipsa similitudo intentionalis Dei: per amorem autem,

Deo,

Deo, qui eſt amor, eſt ſimilis ſolum phyſicè, non autem intentionaliter; ſiquidem amor non eſt ſimilitudo intentionalis Dei; ergo.

15. Dicendum ſecundò: intellectus eſt perfectior voluntate. Probatur primò: nam vt docet Ariſtoteles 1. de Cælo text. 16. potentiæ menſurantur in ordine ad perfectiſſimas operationes, quas poſſunt exercere: e. g. illi habent perfectiorem potentiam currendi, qui ſi currant quantum poſſunt, velocius current, quam alij, qui etiamſi currant quantum poſſunt minus velociter current; ſed viſio Dei, quæ eſt, perfectiſſima operatio intellectus, eſt perfectior amore, qui eſt perfectiſſima operatio voluntatis, vt oſtenſum eſt; ergo &c.

16. Probatur ſecundò magis à priori. Quod enim poteſt fieri aliquid, & poſtquam factum eſt illud, poteſt habere inclinationem illius, magis perficitur per potentiam, qua poteſt fieri aliquid, quam per potentiam, per quam poteſt habere inclinationem illius: e. g. materia prima, quia & recipiendo formas, poteſt fieri omnia corpora, & formis receptis, poteſt habere inclinationes conuenientes talibus formis, magis perficitur per hoc, quod recipiendo formas, poteſt fieri omnia corpora, quam per hoc, quod receptis formis, poteſt habere inclinationes formarum, ideoque præcipua, & primaria perfectio materiæ conſiſtit in potentia, per quam recipiendo formam ignis, po-

teſt

test fieri ignis, recipiendo formam aquæ, potest fieri aqua &c. potentia verò, per quam, recepta forma ignis, potest recipere leuitatem, seu inclinationem ad ascendendum conuenientem formæ ignis, est perfectio secundaria materiæ; sed natura rationalis recipiendo vitaliter similitudines ac species, seu formas intelligibiles omnium rerum, potest fieri intentionaliter similis omnibus rebus, & vt 3. de Anima tex. 14. docet Aristoteles, potest quodammodo fieri omnia, & postquam recepit vitaliter formas intelligibiles rerum, potest habere inclinationes conuenientes talibus formis; ergo præcipua, & primaria perfectio naturæ rationalis est intellectus, qui ex doctrina Aristotelis citato textu 18. est potentia, qua natura rationalis potest omnia fieri, recipiendo species, seu formas intelligibiles omnium rerum; voluntas autem, qua potest habere inclinationes conuenientes talibus formis, & potest inclinari in obiecta, est potentia secundaria.

17. Obijcies primò: probabilissima sententia docet intellectum, & voluntatem non distingui inter se, neque ab anima; ergo in ea opinione nulla est quæstio proposita.

18. Respondeo, quod in ea opinione sensus quæstionis est, vtrum Anima, cæteris paribus, magis perficiatur per actus intellectus, an per actus voluntatis, & per præstantissimos actus intellectus, seu, intellectiuos, an per præstantissimos actus vo-

voluntatis, seu volitiuos.

19. Obijcies secundò: potentia libera est perfectior potentia non libera; sed voluntas est libera, non intellectus; ergo &c.

20. Respondeo distinguendo maiorem: potentia libera est simpliciter perfectior potentia, quæ ita est non libera, vt sit radix libertatis, nego; vt non sit radix libertatis, transeat; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Vt explicabitur infra qu. 16. de libertate, voluntas eatenus est libera ad eligendum, vel non eligendum, & ad eligenda bona contraria, quatenus intellectus proponit illa bona vt eligibilia, & vt potentia non eligi, & quatenus proponit vt eligibilia bona contraria; ergo intellectus est radix libertatis, adeoque est liber virtualiter, & sic potest esse perfectior voluntate, quæ est libera formaliter. Confirmatur, nam per aduersarios amor patriæ licet sit necessarius, est perfectior omnibus actibus liberis; ergo intellectus licet sit potentia necessaria, potest esse perfectior volnntate, quæ est potentia libera.

21. Obijcies tertiò: potentia mouens & imperans est perfectior potentia, quæ mouetur, & paret; sed voluntas mouet, & imperat, intellectus mouetur, & paret; ergo &c.

22. Respondeo distinguo maiorem: potentia, quæ ita mouet, & imperat in vno genere, vt non moueatur, & pareat in alio genere, est perfectior, concedo; quæ

quæ mouetur, & paret in alio genere, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Voluntas, & intellectus se mutuo mouent, & sibi mutuo imperant. Nam intellectus mouet voluntatem, illique imperat, proponendo voluntati bonum, & finem, ideoque voluntas debet parere rationi, siue intellectui imperanti; voluntas mouet intellectum, illique imperat, quatenus vult, vt intellectus quosdam actus exerceat. Licet intellectus, & voluntas se mutuo moueant, & sibi mutuò imperent, tamen intellectus in genere mouentis, & imperantis est prior, & perfectior voluntate. Ratio est, quia si duo mouentia, quæ vocentur A. & B. ita se habeant, vt A. possit mouere B. absque eo quod prius moueatur à B. at B. non possit mouere A. absque eo quod prius moueatur ab A; in ratione mouentis A. est prius, & perfectius, quam B; sed intellectus intelligendo mouet se ipsum, & voluntatem ad multos actus, absque eo quod prius moueatur à voluntate, siquidem vt intelligamus, non est necesse, quod prius velimus intelligere; at voluntas non potest volendo mouere se ipsam, & intellectum ad vllum actum, nisi prius ab intellectu moueatur ad volendum; nam nihil volitum, quin præcognitum; ergo &c. Proportionaliter voluntas ita imperat intellectui, vt in imperando, debeat parere priori imperio rationis, seu intellectus: at intellectus ita imperat voluntati, vt non debeat parere volun-

voluntati prius imperanti; ergo intellectus est primum imperans, adeoque etiam ex hoc capite est perfectior voluntate. Intellectus igitur imperat voluntati vt superior inferiori, præcipiens voluntati, vt eligat ea, quæ præcipit intellectus, in bonum intellectus: at voluntas imperare debet intellectui vt inferior superiori, imperans in bonum intellectus illa ipsa, quæ intellectus prius præcipit imperanda.

23. Queritur, vtrum actus intellectus sint perfectiores actibus voluntatis ex toto genere, hoc est ità, vt quilibet actus intellectus sit perfectior quolibet actu voluntatis, eo pacto, quo quilibet actus intellectus est perfectior quolibet actu sensus; an potiùs sint perfectiores solum ex genere, ita vt licet aliqui actus intellectus sint perfectiores quolibet actu voluntatis, tamen etiam aliqui actus intellectus sint imperfectiores aliquo actu voluntatis, eo pacto, quo licet aliquod incorruptibile, puta Angelus, sit perfectius quolibet corruptibili, tamen aliquod incorruptibile, hoc est Cælum, est imperfectius homine, qui est corruptibilis?

24. Respondeo, quod sunt perfectiores solum ex genere, non autem ex toto genere. Ratio est, quia licet visio Dei sit perfectior quolibet actu voluntatis, tamen aliquis actus voluntatis, hoc est amor beatificus, imò etiam amor charitatis, quo Deum diligimus in via, est perfectior actu fidei, qui est operatio intellectus, vt dicetur in responsione ad tertium.

25. Obijcit Vasquez 1.2. disp. 11. cap. 8. n. 48. Omnes species contentæ sub genere perfectiori sunt perfectiores; sed genus intellectionis est perfectius genere volitionis; ergo omnis intellectio est perfectior qualibet volitione; ideoque in via actus amoris solum secundum quid, & in genere amoris est perfectior actu fidei, cum actus fidei simpliciter, & in genere naturæ sit perfectior actu amoris.

26. Respondeo, negando maiorem. Ponamus enim, quod genus intellectionis e.g. dicat perfectionem vt tria, genus volitionis dicat perfectionem vt duo, si concipiamus genus intellectionis contrahi differentia perfecta vt quatuor, resultabit species perfecta vt septem: at si genus volitionis contrahatur differentia perfecta vt sex, resultabit species perfecta vt octo; ergo species contenta sub genere imperfectiori potest esse perfectior specie contenta sub genere perfectiori. Iam ex generibus quædam secundum se præcisè ità sunt perfectiora alijs generibus, vt possint contrahi quibusdam differentijs ità imperfectis, vt constituant species imperfectiores speciebus generis imperfectioris; & ista sunt genera perfectiora non ex toto genere: alia ita sunt perfectiora, vt non possint contrahi differentijs ita imperfectis, vt constituant species imperfectiores vlla specie generis imperfectioris; & ista sunt perfectiora ex toto genere. Genus intellectionis est perfectius genere volitionis primo modo, non autem secundo.

27. Ad

27. Ad 1. distinguo maiorem: natura ab imperfectioribus procedit ad perfectiora via ascensus ad principalem formam, concedo; via descensus à principali forma ad proprietates, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Natura via ascensus ad principalem formam ab imperfectioribus procedit ad perfectiora: e.g. in generatione à dispositionibus imperfectioribus procedit ad formam substantialem perfectiorem; at postquam peruenit ad formam principalem, puta ad formam substantialem ignis, à forma substantiali ignis, procedit ad leuitatem, & ad alias proprietates ignis, quæ sunt imperfectiores forma ignis. In casu nostro Natura via ascensus ab actu sensus per actum imaginationis procedit ad actum intellectus, qui est præcipua forma: obtento verò actus intellectus, descendit ad amorem, qui est inclinatio consequens formam intelligibilem. Quod igitur est posterius generatione vt præcipua forma, est prius perfectione: at quod est posterius generatione vt proprietas consequens formam est posterius etiam perfectione.

28. Ad 2. nego antecedens. Vt enim docet Aristoteles 10. Ethic. cap. 7. contemplatio naturalis Dei, in qua præcipuè per ipsum consistit felicitas, est perfectior omni actu voluntatis, & sapientia, quæ est virtus intellectus, est habitus perfectior quolibet habitu voluntatis; ergo proportionaliter visio Dei, & lumen Gloriæ

excedunt perfectione actuum, & habituum charitatis.

29. Ad 3. nego maiorem, ac dico, quod licet in via amor sit perfectior fide, in patria visio est perfectior amore beatifico. Ratio est, quia ideo in via amor est perfectior fide, quia per amorem charitatis amamus Deum purè propter Deum, ità vt sola bonitas Diuina sit obiectum formale mouens ad amorem; at per fidem intelligimus Deum, non per Deum, sed per creaturas, siquidem cognoscimus per speculum, & in ænygmate, vt loquitur Apostolus, ità vt creaturæ sint obiectum formale ad Deum intelligendum: sed beati in patria Deum intelligunt per ipsum Deum, ità vt sola Diuina essentia sit obiectum formale mouens ad intelligendum; ergo amor non debet esse perfectior visione. Addo, quod visio debet esse perfectior amore. Actus enim, qui mouetur à Diuina essentia proposita per se ipsam sinè vllo medio etiam purè *quo* creato, est perfectior actu, qui mouetur à Diuina essentia proposita per medium *quo* creatum; sed visio Dei mouetur tanquam ab obiecto formali à Diuina essentia proposita per se ipsam sine vllo medio etiam purè *quo* creato (vt enim diximus qu. 31. de Deo essentia diuina non proponitur per speciem intelligibilem creatam) amor beatificus mouetur à diuina bonitate, & essentia proposita per visionem beatificam, quæ est medium *quo* creatum; ergo &c. Sanctus Thomas dum 1. p. q. 82. art. 3.

docet

docet meliùs esse Deum amare, quam cognoscere, quia est superior nobis, & amatur prout est in se, cognoscitur prout est in cognoscente; loquitur de statu viæ, in quo amamus Deum propter ipsum, cognoscimus Deum non per ipsum Deum, sed per nos ipsos, & per creaturas tanquam per obiectum formale. At in patria valet opposita ratio.

30. Ad 4. nego minorem, ac dico, quod eo ipso, quod beati per visionem beatificam vident Deum prout est in se, ita vt diuina essentia, prout est in se, sit obiectum formale immediatè visum, coniunguntur Deo prout est in se: siquidem ipsum videre est coniungi; immo quia beati vident diuinam essentiam propositam per se ipsam sine vllo medio creato, amant autem diuinam essentiam propositam per visionem creatam, perfectiùs, & immediatiùs vniuntur Deo per visionem, quàm per amorem. Verùm quidem est, quod per visionem exercitè fit, vt Deus sit in beato, siquidem cognitum est in cognoscente, per amorem exercitè fit, vt beatus sit in Deo, siquidem amans est in amante, ideoque in aliquo sensu beati vident Deum prout exercitè est in beatis, hoc est faciendo, vt Deus sit in beatis. Sed posito, quod Deum videant prout est in se, ità vt Deus prout est in se sit obiectum immediatè visum, hoc ipsum, quod est exercitè facere, vt Deus sit in beatis, addit nouam præeminentiam supra amorem, qui facit, vt beatus sit in Deo, vt

explicabitur in responsione ad quintum.

31. Ad auctoritatem Hugonis respondeo, quod loquitur de scientia viæ, non autem de scientia Patriæ. In via igitur dilectio supereminet scientiæ, & maior est quam intelligentia, ac Deus plus diligitur, quam intelligatur, quia diligitur propter se tanquam propter obiectum formale, & intelligitur per creaturas tanquam per obiectum formale, & ideo dilectio intrat ad amandum Deum propter se, scientia foris stat, quia non intelligit Deum per se, sed per creaturas extrinsecas Deo. At in patria visio, seu scientia beata supereminet dilectioni, quia non minus, sed magis, quam dilectio, intrat ad attingendum Deum propter se, tanquam propter obiectum formale propositum sine vllo medio.

32. Ad 5. concedo meliùs esse, vt creatura transformetur in Deum, quam vt Deus transformetur in creaturam: sed dico, quod creatura perfectiùs transformatur in Deum videndo, quam amando. Ratio est, quia transformari in aliquid est accipere, formam, speciem, & similitudinem illius, per quam fit quodammodo illud; sed beati videndo Deum, recipiunt visionem, quæ est species expressa, similitudo, & forma intelligibilis ipsius Dei, ac non solum fiunt Deiformes, vt loquitur Dionysius, sed etiam fiunt quodammodo ipse Deus, siquidem iuxta doctrinam Aristotelis 3. de Anima textu 38. anima intelligendo fit quodammodo

res

res intellecta; ergo per visionem transformantur in Deum, ideoque 1. Ioannis 3. dicitur; *similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*. At per amorem, qui non est similitudo obiecti, sed inclinatio, transformamur quidem obiectiuè in amatum, iuxta Dionysium citatum in argumento, sed minùs perfectè, quam per visionem. Cum opponitur: meliùs est, vt creatura trahatur ad Deum, quam vt trahat Deum ad se: sed per amorem trahitur, per visionem trahit; ergo &c. Respondeo, negando maiorem, ac dico meliùs esse, vt creatura trahat ad se Deum, accipiendo similitudinem, per quam fiat similis Deo, quam vt trahatur, & inclinetur ad Deum, vt ostensum est. Confirmatur, nam eatenus esset meliùs trahi, quam trahere, quatenus creatura perfectiùs transformaretur in Deum per hoc, quod traheretur, quam per hoc, quod traheret; sed perfectiùs transformatur trahendo, vt ostensum est; ergo &c.

33. Ad 6. concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Ideò in via meliores efficimur, amando Deum, quam intelligendo, quia amamus Deum propter se, intelligimus per creaturas tanquam per obiectum formale; sed beati in patria vident Deum per diuinam essentiam, & similiores Deo efficiuntur, videndo, quam amando; ergo meliores efficiuntur, videndo quam amando; siquidem primaria bonitas creaturæ consistit in hoc, vt assimiletur Deo.

34. Ad 7. transeat maior, quæ indigeret pluribus limitationibus, & explicationibus, at nego suppositum minoris. Supponitur odium Dei esse contrarium amori beatifico; at hoc est falsum si propriè loquamur. Contraria enim propriè ex doctrina Aristotelis 10. Metaph. debent esse eiusdem generis; sed amor beatificus est amor necessarius Dei, vt visi; ergo odium, vt esset eiusdem generis, & propriè contrarium amori beatifico, deberet esse odium Dei vt visi; sed repugnat tale odium, ac solum est possibile odium Dei vt abstractiuè cogniti; ergo odium Dei propriè est contrarium soli amori viæ, quo amatur Deus vt abstractiuè cognitus. Ex proportionali ratione error circa Deum propriè est solum contrarius cognitioni viæ, quæ est abstractiua; siquidem omnis error circà Deum est cognitio abstractiua. Cum igitur amor beatificus, ac visio beatifica propriè non habeant contrarium, sola cognitio, & amor viæ habeant contrarium, ex eo, quod odium Dei sit peius quolibet errore circa Deum, sequitur solum amorem viæ esse meliorem qualibet cognitione viæ, quod vltrò concedimus; at non sequitur amorem patriæ esse meliorem visione. Si verò comparetur negatio visionis cum negatione amoris beatifici, dico, quod sicut visio est melior amore, sic negatio visionis præcisè considerata, est peior negatione amoris beatifici.

35. Ad 8. distinguo maiorem: secundum

dum rectam rationem perfectius non debet principaliter amari propter imperfectius, concedo maiorem; non debet minùs principaliter amari propter imperfectius, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Secundùm rectam rationem perfectius principaliter debet amari propter se, at minùs principaliter potest, ac debet amari propter imperfectius, cum ipsius est causa; ergo licet visio Dei sit perfectior amore, quia tamen est causa amoris, secundùm rectam rationem principaliter debemus velle videre Deum, vt videamus, minùs principaliter vt amemus. At imperfectius, cum essentialiter supponit perfectius, non debet amari, vt habeatur perfectius; sed amor beatificus Dei essentialiter supponit visionem; ergo non debemus velle Deum amare in patria, vt videamus, sed debemus velle amare, vt vltra visionem habeamus inclinationem conuenientem visioni, & in hoc sensu debemus amare amorem beatificum propter visionem, hoc est vt proprietatem visionis.

36. Ad auctoritatem Anselmi dicendum, quod loquitur de actibus viæ. Cum enim in via melius sit amare, quam intelligere, peruersus ordo est amare principaliter, vt intelligas, rectissimus intelligere principaliter, vt ames, licet minùs principaliter possimus amare Deum, etiam vt perfectiùs intelligamus; siquidem amor valdè conducit ad intelligendum.

37. Ad 9. nego antecedens. Ad probatio-

bationem nego similiter antecedens, ac dico, quod data optione, tum ex amore concupiscentiæ erga nos ipsos, tum ex amore charitatis erga Deum, deberemus potiùs eligere visionem vt octo cum amore vt tria, quàm visionem vt tria cum amore vt octo. Ratio est, quia ex amore concupiscentiæ erga nos ipsos debemus potiùs eligere id, quo magis perficimur; sed magis perficimur videndo, quam amando, vt ostensum est; ergo &c. Rursus ex amore charitatis debemus potiùs eligere id, per quod Deus magis in nobis glorificatur; sed Deus in patria magis glorificatur per visionem, qua videtur esse infinitè perfectus, quam per amorem; siquidem gloria definitur *clara notitia de aliquo*, vt dictum est q. 3. ergo &c. Confirmatur nam homines in ratione finis magis volunt cognosci vt excellentes, quam amari propter excellentiam, & Deus ipse permittit, vt à damnatis non ametur, & odio habeatur: at per pænas cogit damnatos ad cognoscendum Deum vt perfectissimum, potentissimum, & iustissimum; ergo maius bonum extrinsecum est cognosci vt excellentem, quam amari, adeoque ex charitate erga Deum magis debemus velle Deum in patria videre, quam amare.

38. Ad 10. Quia in via amor præeminet scientiæ, ideo supremum ordinem Seraphim denominamus ab amore, inferiorem ordinem Cherubim denominamus à scientia, ad significandum, quòd Seraphim

phim tempore viæ excelluerunt in charitate, ac proinde in merito, & nunc excellunt in præmio, hoc est in visione, & amore beatifico. Cherubim è conuerso licet in via excelluerint in scientia, non ita excelluerunt in amore, ac proinde habuerunt minus meritum, & nunc in patria habent minus præmium.

QVAESTIO V.

Vtrum Beatitudo formalis consistat in actu intellectus, hoc est in visione Dei, vel in actu voluntatis, hoc est in amore, vel fruitione.

1. VIdetur consistere in amore, vt docet Scotus in 4. dist.49. q.4. & 5. Primò quia beatitudo formalis debet cōsistere in eo actu, quo propinquiùs, & immediatiùs attingitur summum bonum sub ratione summi boni; sed attingitur per amorem, non autem per visionem; ergo &c. Probatur minor: nam omnis potentia attingit suum obiectum sub illa ratione, sub qua est obiectum formale talis potentiæ; sed obiectum formale voluntatis est bonum, obiectum formale intellectus est verum; ergo voluntas per amorem attingit summum bonum sub ratione summi boni, intellectus per visionem attingit summum bonum sub ratione veri.

2. Secundò beatitudo cum sit vltimus

 finis,

finis, & maximè appetibilis, debet consistere in illa operatione, quæ magis habet rationem vltimi finis, & est magis appetibilis; sed amor, & est magis appetibilis, & magis habet rationem vltimi finis, quam visio; nam ex doctrina Anselmi relata q.4. arg. 8. debemus velle intelligere vt amemus, non è conuersò: amor rursus est etiam magis appetibilis; ergo &c. Probatur minor: voluntas enim appetitu innato magis appetit perfectionem propriam, quam perfectionem intellectus; sed appetitus elicitus secundum rectam rationem est conformis innato; ergo voluntas etiam appetitu elicito magis appetit amorem, qui est perfectio voluntatis, quam visionem, quæ est perfectio intellectus, & proinde amor est appetibilior visione.

3. Tertiò fruitiò summi boni, seu quies appetitus rationalis in summo bono est actus voluntatis; sed beatitudo formalis nihil aliud est quam fruitio, & quies in summo bono; ergo &c.

4. Quartò nullum bonum extrinsecum formaliter possidetur à natura rationali per hoc, quod cognoscatur; sed Deus est summum bonum extrinsecum; ergo &c. Probatur maior: nam si bonum extrinsecum, puta Deus, possideretur ab Angelo per cognitionem, Dæmones cum habeant perfectam cognitionem naturalem Dei, possiderent Deum, adeoque haberent beatitudinem naturalem; ergo &c. Rursus diues non possidet diuitias

per

per hoc, quod illas cognoſcat, ſed per actum voluntatis, quo vult illas retinere, illiſque frui.

5. Quintò nullum extrinſecum fit malum meum e. g. per hoc, quod illud cognoſcam, ſed per hoc, quod illo doleam; ergo à pari. Probatur antecedens: nam Deus cognoſcit ſe offendi, & tamen quia non dolet, offenſa non eſt malum Dei; at offenſa eſt malum hominis offenſi, quia homo cum offenditur, dolet.

6. Sextò videtur, quod ſaltem beatitudo formalis non conſiſtat in ſola viſione, ſed in viſione ſimul, & amore fruitiuo, ſeu delectatione. Qui enim Deum videret, ſed non amaret, nec eo delectaretur, & frueretur, non eſſet beatus; ergo &c.

7. Septimò Scripturæ aliquando beatitudinem tribuunt cognitioni, vt cum Ioan. 17. dicitur: *hac eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum verum Deum*: aliquando amori, vel gaudio, vt cum Matth. 15. dicitur, *intra in gaudium*; atque eodem modo loquendi vtuntur Patres, qui videri poſſunt apud Suarium de act. human. diſp. 17. ſect. 1. ergo beatitudo conſiſtit tum in viſione, tum in amore fruitiuo, hoc eſt gaudio; ideoque Benedictus XII. In Extrauag. *Benedictus* diſertè aſſerit his duobus actibus, hoc eſt viſione, & fruitione, animam verè eſſe beatam.

8. Octauò beatitudo naturalis non conſiſteret in ſola cognitione abſtractiua Dei, ſed includeret etiam amorem; ergo à pari.

9. No

9. Nonò vt natura rationalis beetur, debet possidere summum bonum per vtramque potentiam, & secundum vtramque satiari; sed intellectus possidet, & saciatur videndo, voluntas amando, & fruendo; ergo &c.

10. Decimò, vt natura rationalis beetur, debet felicitatem Dei ita suam efficere, vt sit illi obiectum summi gaudij; sed vt felicitas alterius fiat nobis obiectum summi gaudij, non sufficit, vt videamus illum esse felicem, sed requiritur, vt illum amemus: nam qui videt aliquem esse felicem, illumque non amat, non gaudet de eius felicitate; ergo &c.

11. Respondeo quatuor esse præcipuas sententias. Prima S. Thomæ 1. p. qu. 3. art. 4. & 3. contra Gentes cap. 26. & omnium Thomistarum, quam sequuntur etiam Durandus in 4. dist. 49. qu. 4. Vasquez 1. 2. disp. 11. & alij, docet beatitudinem formalem consistere in solo actu intellectus, hoc est in sola visione.

12. Secunda Scoti loco citato in 1. argumento, & omnium Scotistarum docet illam consistere in solo amore.

13. Tertia Alberti Magni in 4. dist. 49. quam sequuntur Suarez, Valentia, Molina, & alij, docet, beatitudinem formalem consistere tum in visione, tum in amore.

14. Quarta S. Bonauenturæ in 4. dist. 49. quæst. 1. docet beatitudinem includere tres actus, visionem nimirum, amorem, & gaudium.

15. Di-

15. Dicendum primò cum prima sententia: beatitudo formalis est sola visio, amor autem fruitiuus, seu gaudium, quo beati gaudent de summo bono, in eoque quiescunt, est proprietas consequens Beatitudinem.

Probatur ratione, quam affert S. Thomas 1. 2. quæst. 3. art. 4. Beatitudo enim formalis est consequutio, adeptio, & possessio summi boni, quod est beatitudo obiectiua; sed sola visio est consequutio, & adeptio, ac possessio summi boni, hoc est Dei, actus autem voluntatis non possunt esse possessio, sed solum possunt esse dispositio antecedens, vel proprietas consequens possessionem; ergò sola visio est beatitudo formalis, amor autem vel est dispositio antecedens, vel proprietas consequens Beatitudinem. Probatur minor: nam bona obiectiua possideri possunt solum per actus præsertim experimentales potentiarum cognoscitiuarum proportionaliter correspondentium talibus obiectis; actus autem appetitus, non possunt esse possessio bonorum obiectiuorum, sed solum possunt esse proprietates consequentes, vel dispositiones antecedentes possessionem; sed Deus est summum bonum obiectiuum purè intelligibile; ergo Deus possideri potest tantum per actum, præsertim experimentalem intellectus, qui solus ex potentijs cognoscitiuis potest Deum attingere; actus autem voluntatis, seu appetitus rationalis, non possunt esse possessio Dei, sed solum possunt

esse

dispositio antecedens, vel proprietas consequens possessionem Dei. Probatur prima pars maioris. Nam bona visibilia, puta pulchra spectacula, possidentur illa videndo: bona audibilia, e.g. suaues musicæ, possidentur illas audiendo: similiter suaues odores, & sapores possidentur illos odorando, & gustando; sed actus videndi, audiendi, odorandi, gustandi sunt perceptiones experimentales suorum obiectorum; ergo bona obiectiua possidentur perceptionibus experimentalibus ipsorum, adeoque etiam Deus, qui est summum bonum intelligibile, possidebitur visione, quæ est experimentalis quædam, & intellectualis perceptio summi boni. Probatur iam secunda pars eiusdem maioris, quod nimirum actus appetitus non sit possessio bonorum obiectiuorum. Nam omnis actus appetitus vel tendit in bonum vt absens, & non habitum, sed habendum, & est desiderium; vel tendit in bonum vt præsens, & habitum, & est delectatio; sed desiderium, quo appetimus bonum non habitum, sed habendum, non est possessio boni, sed solum est dispositio inclinans ad bonum ipsum quærendum, & acquirendum: e. g. desiderium spectaculorum, musicarum &c. non est talium bonorum possessio, sed solum est dispositio ad illa quærenda, & acquirenda; delectatio de bono vt præsenti, & habito, non est possessio, & habitio boni, sed solum est proprietas consequens possessionem, & habitionem

nem boni: e. g. delectatio de spectaculis, de musicis &c. est proprietas consequens possessionem, qua hæc bona possidemus, videndo, audiendo &c; ergo &c. Proportionaliter in casu nostro actus voluntatis, quo desideramus summum bonum vt non habitum, sed habendum, non est possessio, sed dispositio ad summum bonum quærendum, & acquirendum: actus voluntatis, quo beati delectantur Deo vt habito, non est possessio, sed est proprietas consequens possessionem; ac proinde non est Beatitudo formalis, sed est proprietas consequens Beatitudinem formalem.

16. Dices primò ex Scoto: licet non possideamus bonum desiderio, quo illud appetimus vt absens, & non habitum, neque delectatione, qua quiescimus in bono vt præsenti, & habito, tamen possumus illud possidere amore, qui est tertius actus abstrahens à præsentia, vel absentia boni.

Sed contra, nam amor abstrahens ab hoc, quod bonum habeamus, vel non habeamus potest esse tum in eo, qui bonum habet, tum in eo, qui bono caret; sed possessio boni non potest dari in eo, qui caret bono, & coniungi cum negatione possessionis: ergo amor abstrahens non potest esse formalis possessio boni.

17. Dices secundò: licet non possimus possidere bonum desiderio, amore, vel delectatione concupiscentiæ, tamen possumus illud possidere amore amicitiæ: nam amicus amando amicum bona amici

facit

facit propria; ergo beati amando Deum amore charitatis, & amicitiæ, bona Dei faciunt propria, ac proinde illa possident; ergo amor charitatis est possessio Dei, ac summi boni.

18. Sed contra, nam per amorem amicitiæ bona amici facimus propria solùm affectiuè, non autem possessiuè; sed per possessionem summi boni debemus facere summum bonum possessiuè, nostrum; ergo &c. Probatur maior: nam per amorem charitatis in via amamus Deum, cuius bona non possidemus, ideoque per amorem viæ non perfectè quiescimus in Deo amato, quia illum non possidemus, sed Deum desideramus, & quærimus: in Patria verò Beati amant Deum, cuius bona antecedenter possident, ideoque quiescunt in Deo vt iam habito, & possesso per visionem, qua experimentaliter videndo summum bonum, possident illud, proportionaliter ac per gustum saporum possidemus eorum suauitates.

19. Concluditur argumentum. Si amor charitatis esset possessio Dei, vel talis possessio esset amor, quo in via amamus Deum vt non possessum, sed possidendum; vel esset amor, quo beati in Patria amant Deum vt iam possessum; vel esset amor abstrahens ab hoc, quod possideatur, vel non possideatur: sed nullus ex his est possessio Dei, sed primus, & & tertius disponunt ad Deum quærendum, & possidendum; secundus est proprietas consequens perfectam possessionem Dei;
nam

nam perfecta quies in Deo sequitur ex perfecta possessione ipsius Dei; ergo &c.

20. Dicendum secundò: ad Beatitudinem non solùm essentialiter, sed integraliter perfectam, vltra visionem requiritur etiam amor fruitiuus.

21. Probatur: nam sicut Beatitudo essentialiter perfecta est possessio summi boni quietatiua naturalis desiderij, sic Beatitudo etiam integraliter perfecta consistit in omnimoda coniunctione intentionali cum summo bono; sed hæc omnimoda coniunctio includit etiam amorem fruitiuum; ergo &c.

22. Dicendum tertiò: Beatitudo totius hominis non solum essentialiter, & integraliter, sed etiam accidentaliter perfecta, includit etiam glorificationem corporis, & omnium sensuum, consistentem in hoc, quod omnes sensus habeant suas præstantissimas, & delectabilissimas operationes circa sua præstantissima, & delectabilissima obiecta, & præterea includit cumulum omnium bonorum ad statum beatificum requisitorum.

23. Probatur: nam Beatitudo in hoc sensu, vt benè aduertit Durandus in 4. dist. 49. quæst. 4. num. 10. definitur à Boëtio, *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, adeoque includit cumulum omnium bonorum animæ, corporis &c.

24. Addo, quod visio Dei non solùm formaliter est Beatitudo essentialiter perfecta, sed etiam est radix sufficientissima amoris fruitiui, & glorificationis corpo-

rum,

rum, atque omnium sensuum &c. adeoque est Beatitudo radicaliter perfecta, etiam integraliter, & accidentaliter, ideoque de visione Dei, quæ est supernaturalis sapientia, dicitur Sapientiæ 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*.

25. Infertur primò visionem Dei esse operationem summè delectabilem. Probatur: nam perceptiones experimentales bonorum etiam vilissimorum per infimas potentias sunt valdè delectabiles: e. g. perceptio experimentalis suauium saporum per gustum est valdè delectabilis; sed Beati videndo Deum, per intellectum, qui est altissima potentia, experimentaliter percipiunt ipsum summum bonum continens omnia bona, & ipsam summam suauitatem, & gaudium, quo Deus delectatur de se ipso; ergo &c. Quia beati experimentaliter percipiunt infinitum gaudium, quo Deus gaudet de sua Beatitudine, per visionem intrant in gaudium Domini sui, & gaudium Dei dicitur esse in Beatis, iuxta illud Matth. 15. *Intra in gaudium Domini tui*, & Ioan. 15. *Vt gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum impleatur*.

26. Infertur secundò gaudium beatorum esse incomparabiliter maius dolore damnatorum. Ratio est, quia delectatio orta ex perceptione experimentali, & possessiua boni infiniti est incomparabiliter maior dolore orto ex carentia eiusdem boni solum abstractiuè cogniti, & ex perceptione experimentali mali finiti; sed gau-

gaudium, & delectatio beatorum oritur ex perceptione experimentali Dei, qui est bonum infinitum; dolor damnatorum spectans ad pœnam damni oritur ex carentia Dei solum abstractiuè cogniti; dolor spectans ad pœnam sensus oritur ex perceptione experimentali combustionis, & aliorum malorum finitorum; ergo &c.

27. Infertur tertiò amorem beatificum esse summum gaudium. Ratio est, quia amor, quo amamus amicum ex cognitione experimentali, qua possidemus bona amici, & videmus amicum perfectissimè possidere omnia bona, est perfectissimum gaudium, & perfectissima quies in bonis amici, vt possessis à nobis, & ab ipso amico; sed amor beatificus procedit ex visione, quæ est cognitio experimentalis, qua beati possident bona Dei, & vident Deum perfectissimè, hoc est per identitatem possidere omnia bona; ergo &c.

28. Infertur quartò, quod cum in beatis saltem ratione nostra possit distingui duplex gaudium, nimirum gaudium concupiscentiæ, quo ex amore propriò gaudent de Deo vt possesso à beatis, & gaudium amicitiæ, quo ex amore charitatis gaudent de bonis Dei vt possessis ab ipso Deo; gaudium amicitiæ est incomparabiliter maius gaudio concupiscentiæ. Ratio est, quia cum Deum multo magis ament, quam seipsos, & videant Deum esse infinitè beatiorem, quam ipsi beati, incomparabiliter magis gaudent de Beatitudine Dei, quam de Beatitudine propria.

29. In-

29. Infertur quintò, quid dicendum ſit in quæſtione, qua quæritur, vtrum amor beatificus ſit eiuſdem, aut diuerſæ ſpeciei ab amore viæ. Authores antiqui ſatis communiter docent eſſe eiuſdem rationis, ac ſpeciei, eoſque ſequitur Vaſquez 1.2. diſp.10. cap.4. num.22. At plures recentiores cenſent eos ſpecie differre.

30. Exiſtimo conciliari poſſe vtramque ſententiam, dicendo, amorem patriæ, & amorem viæ reductiuè eſſe eiuſdem ſpeciei, licet differant inter ſe vt perfectum, & imperfectum, vt deſiderium, & gaudium. Probatur: nam actus habentes idem obiectum formale reductiuè ſunt eiuſdem ſpeciei; ſed amor viæ, & amor patriæ habent pro adæquato obiecto formali eamdem diuinam eſſentiam, & bonitatem; ergo reductiuè ſunt eiuſdem ſpeciei, ſed differunt vt amor deſiderij adeoque imperfectus, & amor pleni gaudij, adeoque perfectus. Cum enim amore viæ Deus ametur vt abſens, & vt non habitus, amor viæ non eſt plenum gaudium, & pura quies in bono amato, ſed habet admixtum deſiderium, & inquietudinem. E conuerſo cum amore patriæ Deus ametur vt præſens, & habitus, amor patriæ eſt amor pleni gaudij, & puræ quietis in bono amato. Dixi amorem viæ non eſſe purum, & plenum gaudium. Nam negari non poteſt, quin includat gaudium de hoc, quod Deus ſit infinitè bonus, & felix; ſed quia Deus cognoſcatur

ſcitur vt abſens, non includit gaudium plenum. At amor Patriæ includit gaudium plenum, cum amet Deum, vt præſentem, & perfectè habitum; ideoque Ioan. 15. dicitur, *vt gaudium meum in vobis ſit, & gaudium veſtrum impleatur*.

31. Ad 1. nego minorem, ac dico quod cum beati per viſionem experimentaliter percipiant Deum eſſe ſummum bonum, immediatiſſimè attingunt ſummum bonum in ratione ſummi boni, eo pacto, quo quia per ſenſum guſtus experimur ſaporem mellis eſſe dulcem, immediatè attingimus ſaporem ſub ratione dulcis. Addo quod voluntas non poteſt attingere obiectum ſub vlla ratione, ſub qua prius non attigerit intellectus. Nam obiectum non poteſt eſſe volitum ſub vlla ratione, ſub qua non fuerit præcognitum; ſed voluntas amat Deum ſub ratione ſummi boni; ergo intellectus per viſionem attingit Deum ſub ratione ſummi boni.

32. Ad probationem minoris, diſtinguo maiorem: potentia attingit obiectum ſub ratione formali ſub *qua* eſt obiectum talis potentiæ, & ſub rationibus contentis in tali ratione formali, concedo maiorem; ita vt non attingat etiam ſub rationibus contentis in obiecto formali, nego maiorem; & diſtinguo minorem: obiectum intellectus eſt verum, ita vt etiam bonum ſit quoddam verum contentum ſub ratione veri, concedo minorem; ità vt bonum non ſit quoddam verum, nego minorem; & nego conſequentiam. Potentiæ

tentiæ attingunt obiectum; sub ratione formali, & sub omnibus rationibus contentis sub ratione formali adæquata: e. g. visus attingit colores sub ratione formali coloris; & quia albedo, nigredo &c. continentur sub ratione formali adæquata coloris, & sunt quidam colores, ideo attingit etiam albedinem sub ratione formali albedinis &c; sed summum bonum sicuti est quoddam bonum, ita est quoddam verum; ergo sicut voluntas attingit summum bonum non solum sub ratione formali boni, sed etiam sub ratione formali summi boni, sic intellectus attingit summum bonum, non solum sub ratione formali veri, sed etiam sub ratione formali summi boni, experimentaliter percipiendo hoc verum, quod Deus est ipsum summum bonum continens omnia bona, & est ipsa summa suauitas continens omnem suauitatem, iuxta illud psal. 33. *Gustate & videte, quoniam suauis est Deus.*

33. Ad 2. nego minorem, ac dico visionem magis habere rationem vltimi finis, & esse appetibiliorem amore. Visio enim cum sit possessio summi boni, est vltimus finis *quo*, & proinde est perfectior, & gratia sui appetibilior amore, qui non est vltimus finis *quo*. Dum opponitur: quod amatur propter aliud non est vltimus finis; visio amatur propter amorem; ergo: distinguo maiorem; quod amatur principaliter propter aliud, concedo: quod amatur minus principaliter propter aliud, tanquam propter proprietatem con-

consequentem, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Visio principaliter amatur propter se tanquam possessio summi boni, & adæquatus finis *quo*, & amatur propter amorem, tanquam propter proprietatem consequentem possessionem summi boni, ideoque visio est vltimus finis, non amor.

34. Dum rursus opponitur: voluntas appetitu innato, adeoque etiam elicito secundum rectam rationem magis appetit perfectionem sui, quam intellectus: respondeo negando hoc, quod assumitur. Nam voluntas est inclinatio naturæ intellectualis ad bonum ipsius naturæ intellectualis, ideoque magis appetit id, quod est maius bonum naturæ intellectualis; sed visio, quæ est perfectio intellectus, est maius bonum naturæ intellectualis, quam amor perficiens voluntatem; ergo voluntas etiam appetitu innato magis appetit visionem, quam amorem. Confirmatur primo ex doctrina S. Thomæ 1.2.q.1. ad 1. nam ipsum appetere non est quod maximè appetitur: possessio enim boni desiderati est appetibilior, & magis appetitur, quam desiderium, & amor boni possidendi: & similiter possessio boni delectabilis est appetibilior, & melior delectatione, seu gaudio de bono possesso: sed visio Dei est possessio summi boni; ergo est appetibilior, ac magis appetitur, quam quilibet actus voluntatis circa summum bonum. Confirmatur secundo ex alia eiusdem S. Thomæ doctrina tradita q.4. art.2.

in corpore. Nam Deus, & natura non instituit operationes præsertim vitales, vt ijs delectemur, sed è conuerso operationes vitales fecit delectabiles, vt vitaliter operemur: e.g. non instituit operationem comedendi, vt animal comedendo delectetur, sed operationem comedendi fecit delectabilem, vt animal comedat: non instituit operationem contemplandi, vt contemplando delectemur, sed operationem contemplandi fecit delectabilem, vt contemplemur; ergo operatio est finis naturalis delectationis, non è conuerso, adeoque operatio est appetibilior delectatione, & operatio Deum videndi est appetibilior delectatione consequente visionem, & ideo est delectabilissima, quia est optima, non ideo optima, quia delectabilissima.

35. Ad 3. nego minorem. Fruitio, & quies appetitus rationalis in summo bono vt antecedenter habito, & possesso, non est ipsa formalis possessio, & habitio summi boni, sed solum est proprietas consequens possessionem; sed Beatitudo formalis est ipsa possessio, & habitio summi boni; ergo &c. Addo probabile esse potentias cognoscitiuas per actus, quibus experimentaliter percipiunt sua bona obiectiua, frui, & quiescere in talibus bonis: e. g. probabile est gustum per experimentalem perceptionem saporum suauium frui, & quiescere in tali suauitate, adeoque intellectum per visionem, qua experimentaliter percipit Deum esse sum-

summum bonum, & infinitam suauitatem, frui, & quiescere in summo bono, & in infinita suauitate.

36. Ad 4. distinguo maiorem: nullum bonum extrinsecum formaliter possidetur per hoc, quod cognoscatur vtcunque, transeat: per hoc, quod cognoscatur certo genere cognitionis, præsertim experimentalis, nego. Bonum saporum suauium e.g. possidetur à gustu per hoc, quod gustus experimentaliter percipiat talem suauitatem; ergo Deus, qui est summum bonum, & summa suauitas intelligibilis, possidetur à Beatis per hoc, quod visione intellectuali experiantur diuinam Bonitatem, & suauitatem. Dæmones ità Deum cognoscunt, vt videant & experiantur se carere tum visione Dei sibi debita ratione eleuationis, tum illa contemplatione naturali, in qua pro statu puræ naturæ consisteret felicitas; ergo cum ita cognoscant Deum, vt experiantur se per priuationem visionis separari à Deo, tali cognitione non beatificantur, sed torquentur, eo pacto, quo torquemur cognitione, qua experimur separari partes continui, vel animam separari à corpore. Exemplum diuitis retorquetur. Nam sicut diues non acquirit diuitias per hoc, quod illas desideret, & amet, neque per hoc, quod quiescat in diuitijs habitis, sed per hoc, quod manu, siue alia ratione diuitias apprehendat; sic Beatus non acquirit summum bonum per vllum actum voluntatis, sed per hoc, quod illud ap-

prehendat actu intellectus, quasi quadam manu; siquidem intellectus siue mens ab Aristotele in Proble. sect. 13. Probl. 4. comparatur manui, quia sicut res corporaliter apprehendimus manu, sic intelligibiliter apprehendimus intellectu, seu mente.

37. Ad 5. nego antecedens, ac dico quod mala obiectiua extrinseca fiunt nostra per hoc, quod illa experimentaliter percipiamus: e. g. sapores amari, & insuaues fiunt malum gustus, per hoc, quod gustus illos experimentaliter percipiat; ergo à pari: & sic retorquetur argumentum. Deus licet cognoscat se offendi, tamen quia cognoscit offensam non esse malum læsiuum Dei offensi, sed Creaturæ offendentis, non dolet de offensa; si autem experiretur offensam esse malum læsiuum Dei, doleret, sicuti dolet homo, quia cognoscit offensam esse malum læsiuum hominis offensi; ergo offensa extrinseca, si sit malum obiectiuum, ac læsiuum, cognitione experimentali fit malum formale, ideoque causat dolorem.

38. Ad 6. distinguo antecedens: qui Deum videret, eoque non frueretur, non esset essentialiter Beatus ex eo, quod non videret in sua esse potestate Deum semper videre, eoque frui, prout requiritur ad visionem Beatificantem, vt dictum est conclusione 2. concedo antecedens; non esset essentialiter beatus ex præciso defectu fruitionis consequentis visionem, nego antecedens; & nego consequentiam.

Re-

Repugnat, vt qui videns Deum habet in sua potestate Deo frui, non fruatur Deo; siquidem visio summi boni necessitat ad illud amandum amore fruitiuo; ergo qui Deum videret, & non frueretur, non videret in sua esse potestate frui Deo, adeoque non esset beatus, quia non haberet visionem requisitam ad beatitudinem, vt explicatum est conclusione 2.

39. Ad 7. concedo antecedens, & distinguo consequens; ergo Beatitudo integraliter perfecta consistit tum in visione, tum in amore fruitiuo, seu gaudio, vt dictum est conclusione 3. concedo consequentiam; ergo Beatitudo essentialiter perfecta &c. nego consequentiam. Scripturæ, & PP. loquuntur de Beatitudine integraliter perfecta, ideoque promiscuè dicunt illam consistere in visione, vel amore fruitiuo, abstrahendo à quæstione purè Scholastica, in qua quæritur, vtrum Beatitudo essentialis consistat in altera tantum, vel in vtraque operatione. In eodem sensu, & sub eadem abstractione Benedictus XII. loquens de Beatitudine integraliter perfecta dicit, Animas Sanctorum etiam ante diem iudicij esse Beatas, Deum videndo, eoque fruendo. Ideo vt bene aduertit Vasquez 1. 2. disput. 11. cap. 3. num. 16. in quæstione de Beatitudine essentiali, nulla contrariarum opinionum potest solidè probari auctoritate Scripturarum, & Patrum, qui abstrahunt à puncto Scholastico; sed solū potest probari rationibus, & auctoritatibus Scholasticorū.

 40. Ad

40. Ad 8. nego antecedens, & dico, quod iuxta principia Aristotelis 10. Ethicorum cap. 7. Beatitudo purè naturalis consisteret in perfecta Dei contemplatione naturali moraliter necessitante ad quiescendum in Deo, tanquam in obiecto contemplationis. Sed hæc quæstio non spectat ad Theologum, sed ad Philosophum moralem.

41. Ad 9. distinguo maiorem: vt natura rationalis beetur essentialiter, debet possidere summum bonum per vtramque potentiam, & per vtramque satiari, si vtraque sit capax possidendi, transeat; si vna tantum sit capax possidendi, nego. Solus intellectus per suam operationem possidet summum bonum, voluntas non possidet, sed quiescit in summo bono, vt iam possesso; ergo natura rationalis beatur per solam operationem intellectus, per operationem voluntatis non potest essentialiter beari, sed solum potest quiescere in Beatitudine, & in summo bono vt iam possesso.

42. Ad 10. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod vt felicitas diuina fiat beatis obiectum summi gaudij, hoc est obiectum, de quo debeant summè gaudere, sufficit, vt per visionem experimentaliter percipiant Deum esse felicem. Nam eo ipso ità illum possident, vt necessitentur ad Deum summè amandum amore fruitiuo, & ad summè gaudendum de diuina felicitate.

QVÆ-

QVAESTIO VI.

Vtrum de essentia beatitudinis sit certitudo de ipsius perpetuitate.

S. Thomas 1. 2. q. 5. art. 4.

1. PRimò videtur repugnare, vt Beati ità Deum videant, vt per eamdem visionem sint certi de perpetuitate suæ beatitudinis. Si enim visio Dei certificaret de perpetuitate beatitudinis, certificaret de perpetuitate sui ipsius, ac proinde talis visio esset indestruibilis etiam de potentia absoluta Dei; sed implicat creatura indestruibilis; ergo &c.

2. Secundò videtur talis certitudo non requiri ad beatitudinem. Vt enim obijcit Durandus in 4. dist. 49. quæst. 6. visio certificans de perpetuitate esset eiusdem speciei, ac visio non certificans de perpetuitate; ergo si prima sufficeret ad beatificandum, etiam secunda sufficeret. Confirmatur: nam visio non certificans de perpetuitate posset videre Deum multò perfectius, quam visio certificans; sed si visio imperfectior sufficit ad beatificandum, à fortiori sufficit visio perfectior; ergo.

3. Tertiò Beati incomparabiliter magis diligunt Deum, quam se ipsos; ergo ad beatitudinem sufficit, vt satietur amor, quo diligunt Deum, licet non satietur amor, quo diligunt se ipsos; sed amor

charitatis, quo diligunt Deum, satiaretur per hoc, quod viderent Deum fore beatum in perpetuum, etiamsi non viderent se ipsos fore beatos in perpetuum; ergo.

4. Quartò repugnat, vt si beato loco gaudij incomparabiliter minoris addatur gaudium incomparabiliter maius, non remaneat beatus; sed si beato loco gaudij, quo gaudet de perpetuitate suæ beatitudinis, daretur nouum gaudium, quo, quia Deum melius videret, magis gauderet de perpetuitate beatitudinis diuinæ, loco gaudij minoris daretur gaudium incomparabiliter maius; ergo.

5. Quintò si ad beatitudinem requireretur, vt Beatus videret perpetuitatem suæ Beatitudinis, cum ista perpetuitas sit creata, Deus non esset adæquatum obiectum beatificum, & quietatiuum beati; quod est absurdum.

6. Sextò eatenus ad beatitudinem requireretur certitudo de ipsius perpetuitate, quatenus qui non haberet talem certitudinem, eo ipso esset inquietus, & sollicitus; sed posset videns Deum non cogitare de hoc, quod esset amissurus beatitudinem, & sic non esse inquietus, neque sollicitus; ergo.

7. Septimò ad beatitudinem naturalem sufficeret certitudo moralis, ac non requireretur certitudo metaphysica de eius perpetuitate; ergo etiam ad beatitudinem supernaturalem.

8. Respondeo plures Platonicos existimasse

ſtimaſſe omnes res creatas moueri motu quodam circulari, ità vt cum videntur perueniſſe ad finem, moueantur ad ſuum principium, & in nullo termino quieſcant. Hunc errorem ſecutus eſt Origenes lib. 1. Periarchon cap. 5. & lib. 2. cap. 3; ideoque vt referunt Epiphanius epiſt. ad Ioannem Hieroſolymitanum, Hieronymus Apologia contra Ruffinum, & epiſt. 59. ad Auitum, Theophilus in ſuo Paſchali lib. 2. Auguſtinus lib. de Hæreſibus c. 43. & lib. 2. de Ciuit. cap. 17. & S. Thomas 1. 2. quæſt. 5. art. 4. docuit Beatitudinem, & miſeriam alterius vitæ non fore perpetuam, ſed poſt multa tempora futuras quaſdam viciſſitudines, ita vt Beati damnentur, & damnati beentur.

9. Contra hunc errorem de fide eſt viſionem Dei, quæ eſt noſtra Beatitudo, & pænas damnatorum fore perpetuas. Definita eſt hæc veritas in 5. Synodo generali, & in 6. Synodo Generali in Epiſtola Sophronij Act. 11. quæ Epiſtola approbata eſt act. 13. & in Concilio Lateranenſi ſub Innocentio III. & refertur cap. *Firmiter*. Colligitur autem apertè ex Scriptura. Nam Sapient. 5. dicitur. *Iuſti autem in perpetuum viuent*. Matth. 6. *Theſaurizate vobis theſauros in Cælo, vbi neque ærugo, neque tinea demolitur*: Apoc. 20. de damnatis dicitur, *Cruciabuntur die, ac nocte in ſæcula ſæculorum*, Marci 9. *Vermis eorum non morietur*.

10. Supereſt quæſtio Scholaſtica vtrum de ratione, & eſſentia beatitudi

sit, vt sit realiter, & intentionaliter æterna, ità vt beatus debeat esse certus de sua æterna beatitudine, & eo ipso, quod quis tali certitudine careret, non esset Beatus: an verò licet de facto in hac prouidentia Beati sint certi de æternitate suæ beatitudinis, possent in alia prouidentia esse verè beati sine tali certitudine, & absque eo quod de facto futuri essent in æternum beati. In hac controuersia Scotus in 4. dist.49. quæst.7. Durandus eadem dist. quæst. 6. Paludanus ibidem quæst. 5. Ocham in 4. quæst. vltima, quos referunt Suarius Tom. de Actibus Humanis, tract. 1. disp.14. sect. 3. num.3. & Vasquez 1.2. disp.21. cap.3. num.9. respondent cum distinctione, ac docent, quod si nomine beatitudinis intelligatur operatio possessiua Dei intensiuè perfecta, ad beatitudinem non requiritur ipsius perpetuitas, nec certitudo de perpetuitate. Ratio est, quia operatio possessiua Dei, puta visio, vel amor potest esse intensiuè perfecta sine perpetuitate, ac sine certitudine de perpetuitate. Si verò nomine beatitudinis intelligatur operatio possessiua Dei perfecta etiam extensiuè, siuè duratiuè, ad beatitudinem requiritur perpetuitas. Ratio est, quia operatio possessiua Dei, si non sit æterna à parte post, non est perfecta extensiuè. Videntur autem insinuare nomine beatitudinis intelligi debere operationem solum intensiuè perfectam, ac proinde ad beatitudinem non requiri perpetuitatem.

11. Con-

11. Contra hanc opinionem dicendum cum S. Thoma 1. 2. quæst. 5. art. 4. quem sequuntur Caietanus, & Conradus in eum articulum, Sotus in 4. dist. 49. q. 3. art. 4. & recentiores Thomistæ communiter, nec non Suarius Tom. de Actibus Humanis, tract. 1. disp. 14. sect. 3. & Vasquez 1. 2. disp. 21. cap. 3. De ratione, & essentia Beatitudinis etiam in quantum est operatio possessiua Dei intensiuè perfecta est, vt sit certa, & secura de sua æterna duratione, & consequenter vt sit æterna à parte post.

12. Probatur: nam de ratione, & essentia Beatitudinis intensiuè perfectæ est, vt sit possessio summi boni, non qualiscunque, sed quietatiua naturalis desiderij, non ex errore, ignorantia, vel inaduertentia, sed ex sua perfectione; ideoque beatitudo definiri potest *possessio summi boni satiatiua naturalis desiderij, non ex errore, ignorantia, vel inaduertentia, sed ex perfectione ipsius possessionis*; sed possessio summi boni non includens certitudinem de sua perpetuitate, non esset ex sua perfectione quietatiua naturalis desiderij, sed solum posset illud quietare ex errore, ignorantia, vel inaduertentia; ergo est de ratione, & essentia beatitudinis intensiuè perfectæ, vt includat certitudinem de sua perpetuitate. Probatur minor: nam per naturale desiderium volumus esse beati in perpetuum; ergo vt possessio summi boni quietet naturale desiderium, debet esse talis, vt per illam beatus sit certus,

 quod

quod possidebit summum bonum in æternum; & eo ipso, quod non includat talem certitudinem, non potest ex sua perfectione quietare naturale desiderium, sed solum potest illud quietare ex errore, ignorantia, vel inaduertentia.

13. Confirmatur ex Augustino, qui lib. 10. de Ciuit. cap. 3. loquens de vita Beatorum dicit: *Quæ beatissima esse non poterit, nisi de sua fuerit æternitate certissima*: & ibidem: *Non enim beata erit, nisi secura*: Et lib. 11. cap. 25. *Sed etiam ipse iustus non viuit, vt vult, nisi eo peruenerit, vbi mori, falli, offendi non possit, eique sit certum ita futurum*.

14. Infertur primò contra Scotum, Durandum, & alios relatos num. 10. certitudinem de perpetuitate esse de ratione beatitudinis intensiuè perfectæ. Ratio est, quia vt Beatitudo sit intensiuè perfecta, debet ex sua perfectione esse quietatiua naturalis desiderij; sed nisi sit certa de sua æternitate, non potest ex sua perfectione esse quietatiua naturalis desiderij; ergo.

15. Infertur secundò ad Beatitudinem requiri, vt sit possessio comprehensiua Dei comprehensione opposita insecutioni, vt docet S. Thomas 1. p. quæst. 22. art. 7. ad 1. Ratio est, quia comprehensio opposita insecutioni est, per quam bonum ita apprehenditur, & tenetur, vt sit in potestate apprehendentis semper bonum illud tenere, illoque frui, iuxta illud Sponsæ cantic. 3. *Tenui eum, nec dimittam*;

tam; sed ad beatitudinem requiritur, vt Beatus ita possideat summum bonum, vt sit in eius potestate in æternum id possidere, eoque frui, & vt sit certus, quod nunquam summo bono priuabitur; ergo de essentia beatitudinis est, vt sit possessio summi boni comprehensiua ipsius comprehensione opposita insecutioni. Ideò Apost. ad Philip. 3. dicebat: *Sequor autem, si quo modo comprehendam*; & 1. ad Cor. 9. *Sic currite, vt comprehendatis*.

16. Ad 1. respondeo primò, aliquos concedere sequelam, ac docere, quod non repugnat actus indestruibilis propter connexionem intentionalem cum decreto Dei nunquam destruendi, sed solum repugnat creatura essentialiter indestruibilis, præcindendo à tali connexione. Respondeo secundo, negando sequelam. Dico igitur, quod si visioni creatæ repugnat indestruibilitas etiam fundata in connexione intentionali cum decreto nunquam illam destruendi, Beati per visionem beatificam vident se perpetuo visuros Deum vel hac numero visione, vel alia omnino æquali, ideoque sunt certi de hoc, quod in perpetuum erunt beati, quod sufficit ad quietandum.

17. Ad 2. transeat antecedens, & nego consequentiam. Nam vt visio beatificet non sufficit, vt sit talis in specie, sed requiritur vlterius, vt habeat prædicatum quietatiui; sed visio certificans de perpetuitate haberet prædicatum quietatiui, visio non certificans non haberet hoc

præ-

prædicatum ; ergo &c.

18. Ad confirmationem, transeat antecedens, & nego consequentiam. Vt enim visio sit beatifica, non sufficit, vt sit perfectior simpliciter, sed requiritur, vt habeat hoc prædicatum quietatiui naturalis desiderij; sed nisi sit certa de sua per. petuitate, non potest esse quietatiua naturalis desiderij, quo desideramus esse beati in perpetuum; ergo. Confirmatur solutio: nam per aduersarios licet omnes visiones Dei sint eiusdem speciei, tamen potest vna certificare de aliquo prædicato, de quo alia non certificat; de facto enim non omnes beati vident in Deo easdem creaturas possibiles, vel existentes; ergo potest vna visio certificare de sua perpetuitate, adeoque esse quietatiua, alia eiusdem speciei non certificare de sua perpetuitate, ac non esse quietatiua. Rursus sicut per aduersarios visio perfectior potest non videre in Deo aliquas creaturas possibiles, vel existentes, quas videt in Deo visio imperfectior, sic visio perfectior potest non videre in Deo suam perpetuitatem, ac proinde non esse quietatiua, visio autem imperfectior potest videre in Deo suam perpetuitatem, & sic esse quietatiua.

19. Potest quæri, vtrum si Moyses, & Sanctus Paulus, dum adhuc essent in via, eleuati sint ad visionem momentaneam diuinæ essentiæ, vt opinati sunt S. Augustinus lib. 12. super Genesim cap. 26. 27. & 28. & epist. 112. & S. Thomas 1. p.

quæst. 12.

quæst. 12. art. 11. ad 2. fuerint Beati:

20. Respondeo, quod si non fuerunt certi, quod post statum viæ erant futuri Beati in æternum, non fuerunt beati, quia talis visio non fuit quietatiua naturalis desiderij; si autem fuerunt de hoc certi, fuerunt Beati, quia talis visio fuit quietatiua naturalis desiderij. Qui enim est certus, quod licet Beatitudo sit pro aliquo tempore interrumpenda ad acquirendum maius meritum, deinde erit Beatus in æternum, potest quietari.

21. Ad 3. respondeo primo concedo antecedens, & nego consequentiam. Beatitudo debet esse quietatiua non solum amoris supernaturalis, quo quis diligit Deum, sed etiam amoris naturalis, quo quis diligit se ipsum; sed amore naturali, quo diligimus nos ipsos, volumus esse Beati in æternum: hic autem amor non quietatur sine certitudine de nostra æterna Beatitudine; ergo. Respondeo secundo concedo antecedens, & primam consequentiam, ac nego antecedens assumptum, & dico, quod sine certitudine de æternitate Beatitudinis neque satiaretur amor charitatis, quo diligimus Deum. Ratio est, quia per amorem charitatis, quo diligimus Deum, naturaliter desideramus in æternum Deum videre, & amare, eoque frui; amicus enim ex amore amicitiæ desiderat videre amicum, & ab eo non separari; sed sine certitudine de æternitate Beatitudinis hoc desiderium non satiaretur; ergo.

22. Di-

22. Dices: ad quietandum naturale desiderium sufficit Beatitudo naturalis; sed posset quis videns Deum esse certus, quod licet non esset visurus Deum in æternum, tamen loco visionis esset accepturus Beatitudinem naturalem æternam; ergo posset quietari.

23. Respondeo, distinguo maiorem: ad quietandum naturale desiderium non supponens visionem, & eleuationem, sufficit beatitudo naturalis, concedo: ad quietandum desiderium naturale supposita visione, sufficit beatitudo naturalis, nego: transeat minor; & nego consequentiam. Duplex est desiderium naturale Beatitudinis. Primum est, quo non supposita visione Dei, neque vlla eleuatione, desideramus esse Beati in æternum, & hoc desiderium est simpliciter naturale, & sufficienter quietatur beatitudine purè naturali. Secundum est, quo quis videns Deum, connaturaliter desiderat Deum semper videre, & tali visione esse Beatus; & hoc desiderium licet simpliciter sit supernaturale, tamen est naturale ex suppositione visionis, ex qua necessario oritur; & hoc non quietatur, nisi certitudine de perpetuitate visionis, & beatitudinis supernaturalis; sed visio Dei vt beatificet debet quietare etiam hoc secundum desiderium; ergo debet includere certitudinem de perpetuitate visionis, & Beatitudinis supernaturalis. Confirmatur: nam possidens summum bonum possessione supernaturali, eo ipso summo impetu desi-

derat

derat æternitatem talis possessionis, & nisi de ea sit certus, est summè inquietus, ac proinde non est Beatus.

24. Ad 4. distinguo maiorem: repugnat, vt si Beato loco gaudij incomparabiliter minoris detur gaudium incomparabiliter maius excitans proportionaliter tantundem desiderij, quod non quietaretur, non remaneat Beatus; nego: si non excitet desiderium, quod non quietetur, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Gaudium de aliquo bono quo est maius, eo maius desiderium excitat nunquam amittendi illud bonum; ergo Beati quo meliùs vident Deum, ac magis gaudent bonis Dei, eo magis desiderant non amittere visionem, amorem, & gaudium de bonis Dei, ac proinde nisi sint certi de hoc, quod nunquam amittent, sunt inquieti, ac ne sint inquieti, necesse est, vt sint certi de æternitate suæ beatitudinis.

25. Ad 5. nego sequelam. Deus est adæquatum obiectum beatificum, & quietatiuum Beati, sed vt quietet non sufficit, vt videatur quomodocunque, sed requiritur, vt videatur visione comprehensiua comprehensione opposita insecutioni, vt explicatum est num. 15. per quam nimirum Deus ita apprehendatur, vt sit in potestate Beati semper Deum videre, eoque frui; talis autem comprehensio includit, vel trahit certitudinem de æternitate Beatitudinis; ergo. Qui Deum videret, sed non certificaretur de perpetuitate suæ

Bea-

QVAESTIO VII.

Quid sit voluntarium, & inuoluntarium, violentum, & coactum?

1. QVæritur primò, quænam dicamur spontaneè, seu voluntariè facere, aut pati?

2. Respondeo, quod illa dicimur sponte, aut voluntariè facere, aut pati, quæ quia volumus, facimus, aut patimur. Hinc sequitur primò actus elicitos à voluntate esse per se, & ratione sui voluntarios, cum sint quædam volitiones exercitæ sui ipsius, adeoque fiant, quia volumus. Sequitur secundo actiones, quæ non sunt actus eliciti voluntatis, esse voluntarias vt effectus per denominationem à volitionibus, dependenter à quibus fiunt: e. g. voluntariè ambulamus, comedimus &c. siquidem has actiones exercemus, quia volumus. Sequitur tertiò, quod si aliquid velimus facere, & faciamus, sed volitio non sit causa illud faciendi, licet illud iuxtà doctrinam Suarij hic disp. 1. sect. 1. latè loquendo dici possit voluntarium concomitanter, & vt purum obiectum volitum, tamen strictè, & propriè non est voluntarium: e. g. si quis postquam comedit, velit cibum digerere, non spontè, & voluntariè, sed purè naturaliter digerit, quia cũ voluntas non sit causa digestionis, licet digerat volendo, nõ digerit, quia vult.

3. Quæ-

3. Quæritur secundò, quænam dicamur inuoluntariè, seu inuitè facere, aut pati?

4. Respondeo, quod illa, quæ nolendo facimus, aut patimur; & quia possumus aliqua nolle, vel actualiter, vel virtualiter, aut habitualiter, ideo aliqua possumus inuoluntariè facere, aut pati, quia facimus, aut patimur contra voluntatem, qua vel actualiter, vel virtualiter, aut habitualiter illa nolumus, vt magis explicabitur inferius.

5. Quæritur tertiò, vtrum inter voluntarium, & inuoluntarium detur medium?

6. Respondeo dari medium negatiuum; siquidem possumus aliqua ità facere, aut pati, vt neque volendo, neque nolendo, sed passiuè tantum nos habendo, patiamur: e.g. si aliquis purè passiuè se habens deferatur in aliquem locum, neque voluntariè, neque inuoluntariè defertur.

7. Quæritur quartò quot modis possimus inuoluntariè, hoc est nolendo aliqua facere, aut pati?

8. Respondeo ex Aristotele 3. Ethic. cap. 1. quod dupliciter: primo ex violentia: secundo ex ignorantia. E. g. potest filius inuoluntariè percutere patrem suum ex violentia, si aliquis per vim, arrepta manu filij, cogat illum ad percutiendum patrem. Similiter potest filius ex occasione venationis e.g. inuoluntariè interficere patrem suum ex ignorantia, putans esse feram.

9. Quæ-

9. Quæritur quintò, quid sit violentum? & quid sit inuoluntarium ex violentia, siue coactum?

10. Respondeo, quod sicut naturale est, cuius principium est intra, ità vt agens, vel patiens conferat per suam inclinationem, sic violentum ab Aristotele 3. Ethic. cap. 1. definitur *cuius principium est extra, ità vt nihil conferat is, qui agit, aut patitur*, hoc est resistente agente, aut passo, vt explicat Scotus, quem communiter alij sequuntur; siquidem ly *nihil conferat* debet intelligi non purè negatiuè, sed contrariè, ità vt idem significet, ac *repugnet*: e. g. sicut motus, quo lapis defertur deorsum, est naturalis, quia procedit ab intrinseca grauitate lapidis, & est iuxta eius inclinationem; sic motus, quo lapis mouetur sursum, est violentus, quia procedit ab extrinseco proijciente contrà intrinsecam inclinationem grauitatis. Iam quod res agit, aut patitur contra appetitum purè innatum, est quidem violentum ei, sed non est inuoluntarium, & coactum: at quod res facit, aut patitur contra appetitum elicitum, non solum est violentum, sed etiam est inuoluntarium, & coactum, ideoque coactum, seu inuoluntarium ex violentia, comparatur ad violentum vt sic, sicut inferius ad superius, & sicut species ad genus. Hinc sequitur entia non cognoscitiua, ac proindè habentia tantùm appetitum innatum esse capacia solius violentiæ; entia verò cognoscitiua creata, ac proindè habentia

appe-

appetitum elicitum, esse capacia non solum violentiæ, sed etiam coactionis, & inuoluntarietatis.

11. Quæritur sextò, quid sit spontaneum, seu voluntarium?

12. Respondeo, quod vt Aristoteles docet 7. Topic. cap. 1. contrariorum contrariæ sunt definitiones, ideoque ex definitione vnius contrarij potest inferri definitio alterius contrarij: e. g. ex eo, quod albedo definiatur *color disgregatiuus visus*, inferri potest definitio nigredinis, vt sit *color congregatiuus visus*. Hac regula vtens idem Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. ex definitionibus inuoluntarij ex violentia, & ex ignorantia infert definitionem voluntarij, & sic ratiocinatur. Voluntarium opponitur tum inuoluntario ex violentia, tum inuoluntario ex ignorantia; ergo definitio voluntarij est contraria definitioni vtriusque inuoluntarij; sed inuoluntarium ex violentia est, cuius principium est extra, repugnante eo, qui agit, aut patitur: inuoluntarium ex ignorantia est, quod fit ex ignorantia; ergo voluntarium est, cuius principium est intra, ità vt agens operetur ex scientia, seu cognitione, adeoque voluntarium definitur *cuius principium est in agente, sciente singula, in quibus est actus*, hoc est sciente illa, quæ spectant ad actionem. Quia verò ad actionem præcipuè spectat finis, ideo voluntarium communiter ex S. Thoma quæst. 6. art. 1. & 2. definitur, *quod est ab intrinseco ex cognitione finis*. Sensus ha-

rum

rúm definitionum, vt colligitur ex S. Thoma citato artic. 1. est: *Voluntarium est quod est ab agente, quod quia cognoscit quae spectant ad actionem, & praesertim finem, seipsum mouet ad agendum propter talem finem.*

13. Infertur, quare intellectus, cum ex cognitione principiorum, seu praemissarum infert conclusionem, si illam inferat independenter ab actu voluntatis, quo velit inferre, non voluntariè, sed purè naturaliter infert. Dicendum rationem esse, quia ad agendum voluntariè requiritur, vt agens, quia cognoscit finem actus, se moueat ad agendum propter talem finem; sed intellectus non se mouet ad inferendam conclusionem, quia cognoscit finem actionis illatiuae, sed solum quia cognoscit praemissas; ergo non voluntariè, sed purè naturaliter infert conclusionem; si verò quia cognosceret bonum esse conclusionem inferre, vellet inferre, & sic inferret, tunc voluntariè inferret.

14. Quaeritur septimò, vtrum quae agunt spontè, & voluntariè, speciali modo se moueant, & agant ab intrinseco?

15. Respondeo affirmatiuè, vt docet S. Thomas hic art. 1. Ratio est, quia cum omnis actio, & motus sit propter finem, vt probat Aristoteles 2. Physic. proprium autem principium ordinans rem ad finem sit cognitio finis, eo pacto, quo cognitio, qua sagittarius cognoscit scopum,

pum, est principium proprium ordinans sagittam ad scopum, principium proprium cuiuslibet actionis, & motus est cognitio finis; ergo qui agit, aut mouetur ex cognitione sibi intrinseca, qua ipsemet cognoscit finem, speciali modo agit, & mouetur à principio intrinseco: qui autem agit ex cognitione extrinseca, qua non ipse, sed Auctor naturæ, vel alius agens extrinsecus cognoscit finem, propriè agit ex principio extrinseco; sed quæ spontè, & voluntariè mouentur, & agunt, mouentur, & agunt ex cognitione sibi intrinseca, qua ipsamet cognoscunt finem: è conuerso quæ mouentur, & agunt non spontè, & non voluntariè, mouentur, & agunt ex cognitione sibi extrinseca, eo pacto, quo sagitta mouetur ad scopum ex cognitione sagittarij extrinseca sagittæ sol illuminat, & ignis calefacit ex cognitione Dei, qua Deus cognoscit finem calefactionis, & illuminationis; ergo quæ agunt spontè, & voluntariè, speciali modo agunt, & se mouent ab intrinseco. Propter hunc specialem modum agendi ab intrinseco docet S. Thomas agentia voluntaria propriè se mouere, & agere ad finem; agentia verò naturalia non tam se mouere & agere, quam moueri, & agi ab auctore naturæ. Sicut enim sagitta, quia mouetur ad scopum ex extrinseca cognitione sagittarij, non tam se mouet ad scopum, quam mouetur ad scopum à sagittario; sic grauia quia mouentur ad centrum ex cognitione auctoris naturæ, non

tam se mouent ad centrum, quam mouentur ad centrum ab auctore naturæ.

16. Quæritur octauò, vtrum in creatis volitio necessaria in ratione voluntarij sit perfectior, vel imperfectior volitione libera?

17. Respondeo, quod si volitio est necessaria ex perfectione cognitionis, & obiecti, quia nimirum amat bonum infinitum intuitiuè cognitum, in ratione voluntarij est perfectior libera: si autem volitio est necessaria ex imperfectione cognitionis, vel ex extrinseca determinatione contra inclinationem innatam voluntatis, in ratione voluntarij est imperfectior libera.

18. Probatur prima pars. Nam cum voluntarium sit quod est ab intrinseco ex cognitione, illa volitio est perfectior in ratione voluntarij, quæ est ab intrinseco cum maiori inclinatione, & ex perfectiori cognitione; sed amor beatificus e.g. eo ipso quod est necessarius, quia procedit à cognitione intuitiua boni infiniti, est ab intrinseco cum maiori inclinatione, & est ex perfectiori cognitione, quam quilibet amor liber, & quælibet volitio libera; ergo &c. Probatur minor: nam quilibet amor vel est liber ex imperfectione obiecti, quia nimirum amat bonum finitum cognitum vt tale, & eo ipso est minus voluntarius, quia voluntas minori inclinatione fertur in bonum finitum, quam in bonum infinitum cognitum vt infinitum; vel est liber ex imperfectione cogni-

tio-

tionis, quia nimirum amat bonum infinitum ex cognitione abstractiua, eo pacto, quo amor, quo Deum amamus in via, est liber, quia amat bonum infinitum ex cognitione abstractiua, & est minus voluntarius, quia procedit ex cognitione imperfectiore.

19. Probatur iam secunda pars conclusionis: nam si volitio, vel appetitio est necessaria ex imperfectione cognitionis, vt accidit in actibus brutorum, infantium, amentium, ebriorum, & in motibus primo primis, eo ipso sunt ex imperfectiori cognitione, quam actus, qui sunt liberi, quia procedunt ex perfectiore cognitione. Si autem est necessaria volitio ex eo, quod voluntas determinetur ab extrinseco à Deo per physicam prædeterminationem, est minus ab intrinseco, siquidem procedit à determinatione extrinseca contrà naturalem inclinationem voluntatis, quæ in tali casu exigit concursum indifferentem.

20. Infertur voluntarium necessarium ex genere, non autem ex toto genere esse perfectius libero. Probatur: nam amor beatificus, qui est perfectissimus inter actus necessarios, est perfectior in ratione voluntarij quolibet actu libero: at actus liberi deliberati sunt perfectiores actibus necessarijs non plenè deliberatis.

QVAESTIO VIII.

Vtrum Deus, Angeli, homines, & animalia bruta agant voluntariè.

1. PRimò videtur Deus non agere voluntariè: vt enim Deus ageret voluntariè, volitio, qua Deus vult, deberet esse voluntaria; sed non est voluntaria; ergo &c. Probatur minor: voluntarium enim est, cuius principium est in agente; sed volitio Diuina vtpotè improducta non habet principium; ergo &c.

2. Secundò vt docet Aristoteles 2. Top. cap. 3. num. 7. quod non est capax, & susceptiuum vnius contrarij, non est capax, & susceptiuum alterius contrarij: sed Deus est incapax agendi inuoluntariè; inuoluntarium autem est contrarium voluntario; ergo Deus est incapax etiam agendi voluntariè. Probatur minor: nam ad inuoluntarium requiritur, vt subiectum nolendo agat, aut patiatur; sed repugnat, vt Deus nolendo aliquid agat, aut patiatur; *voluntati enim eius quis resistit?* vt dicitur ad Rom. 9. ergo &c.

3. Tertiò videtur nulla volitio creata posse esse voluntaria, ac proindè Angelus, & homo non agere voluntariè. Voluntarium enim debet esse à principio intrinseco; sed omnis volitio creata est à Deo sicut à primo mouente extrinseco, & est ab obiecto vt à principio extrinseco, quod vt docet Aristoteles 3. de Anima

ma textu 54. est sicut mouens non motum; ergo &c.

4. Quartò videtur, quod Bruta nullo pacto agant spontè, seu voluntariè. Nam voluntarium dicitur à voluntate, quæ est appetitus rationalis; sed Bruta cum careant ratione, carent etiam voluntate, siue appetitu rationali; ergo &c.

5. Quintò Angeli, & homines per hoc, quod agant voluntariè, sunt domini suorum actuum, & merentur laudem, ac vituperationem, vt docet Sanctus Damascenus l. 2. de fide cap. 22. & 24; sed Bruta neque habent dominium suorum actuum, ideoque non tam agunt, quam aguntur, vt docet idem Damascenus, neque merentur laudem, aut vituperationem; ergo &c.

6. Respondeo, quod ex tradita definitione voluntarij facilè potest inferri, quænam agant, vel non agant voluntariè, & quænam perfectius, vel minus perfectè agant voluntariè.

7. Dicendum igitur primò: Deus agit voluntariè voluntarietate quadam summa, & perfectissima. Probatur: nam cum voluntarium sit quod est ab intrinseco, & ex cognitione, quod est maximè ab intrinseco, & maximè ex cognitione est maximè voluntarium; sed volitio Dei est maximè ab intrinseco, & maximè ex cognitione; ergo. Probatur minor: nam cum vnumquodque sit maximè intrinsecum sibi, quod est à se ipso, est maximè ab intrinseco; sed volitio Diuina est adæ-

quatè à se ipsa in omni genere etiam obiecti formalis, vt dictum est q.48. de Deo; ergo &c.

8. Dicendum secundò: Angeli, & homines agunt voluntariè, sed minus perfectè, quam Deus. Probatur: nam volitio hominum, & Angelorum est minus ab intrinseco, & minus ex cognitione, quam volitio Dei; ergo &c. Probatur prima pars antecedentis: quod enim ità est ab intrinseco, vt sit etiam ab extrinseco, est minus ab intrinseco, quam quod est adæquatè ab intrinseco, ità vt nullo pacto sit ab extrinseco; sed volitio Dei est adæquatè ab intrinseco, volitio hominis, & Angeli ità est ab intrinseco, vt sit etiam ab obiecto formali, & à fine extrinseco, & à Deo, tanquam à primo motore extrinseco; ergo &c. Confirmatur: nam volitio creata est à volente distincto, volitio increata est à volente identificato cum ipsa volitione; sed quod ab aliquo distinguitur est minus intrinsecum illi, quam id, quod cum eo identificatur; ergo volitio creata est minus ab intrinseco, quam increata. Probatur iam secunda pars antecedentis: nam volitio humana, & Angelica, cum non sint ex cognitione comprehensiua omnium cognoscibilium, minus sunt ex cognitione, quam volitio Diuina, quæ est ex cognitione comprehensiua omnium cognoscibilium, adeoque maximè est ex cognitione.

9. Dicendum tertiò: volitio Angelica regulariter est magis ab intrinseco, & magis

magis ex cognitione, adeoque magis voluntaria, quam volitio humana.

10. Probatur: nam volitio, quæ est à voluntate non impulsa ad volendum ab alia potentia voluntati extrinseca, est magis ab intrinseco, quam volitio, quæ est à voluntate impulsa à passione, quæ est actus appetitus sensitiui, qui quodammodo est extrinsecus voluntati; sed volitio Angelica est solum à voluntate Angeli non impulsa ab vlla passione appetitus sensitiui; siquidem Angeli carent appetitu sensitiuo; volitio humana est à voluntate, quæ regulariter semper impellitur, vel retrahitur ab aliqua passione appetitus sensitiui; ergo &c. Rursus volitio Angelica est à cognitione, qua Angeli perfectè cognoscunt singula, quæ spectant ad actionem: volitio humana regulariter est à cognitione, qua homines non perfectè cognoscunt singula, quæ spectant ad actionem; ergo &c.

11. Hinc infertur, quare Angeli ità peccarint, vt nunquam eos pænituerit peccati, & vt nullus Angelus obtinuerit veniam: homines autem sæpè pæniteat peccatorum, & obtineant veniam. Ratio est, quia eorum nos facilius pænitet, quæ minus voluntariè, minus ab intrinseco, minus ex cognitione, ac magis ex passione agimus: è conuerso eorum, quæ agimus magis voluntariè, magis ab intrinseco, minus ex passione, & magis ex cognitione, difficilius pænitet: sed Angeli peccarunt maximè ab intrinseco sine vllo

impulsu appetitus sensitiui, & ex cognitione perfecta omnium circumstantiarum; ergo non est mirum, quod illos moraliter pœnitere non possit. Ex eadem ratione non obtinuerunt veniam, quia venia debetur ijs, quæ inuoluntariè, vel minus voluntariè fiunt.

12. Dicendum quartò cum S. Thoma quæst. 6. art. 2. Brutis conuenit voluntarium quoddam imperfectum, & materiale, non autem perfectum, & formale.

13. Probatur: nam cum voluntarium sit quod est ab intrinseco, & ex cognitione finis, quod est ex perfecta, & formali cognitione finis, vt finis, est voluntarium perfectum, & formale: quod autem est ex imperfecta, & solum materiali cognitione finis, est voluntarium imperfectum, & materiale; sed Bruta operantur solum ex imperfecta, & purè materiali cognitione finis; ergo, &c. Probatur minor: nam cum finis sit bonum, cuius gratia cætera fiunt, aut sunt facienda, vt cognoscatur finis formaliter, debet cognosci, quod aliquid est bonum, & quod quædam sunt facienda ad illud obtinendum, adeoque debet cognosci proportio inter finem, & media, quæ sunt ponenda propter finem: si verò solum cognoscatur aliquid esse bonum, sed non cognoscatur quædam esse facienda ad tale bonum obtinendum, finis cognoscitur solum materialiter; sed cognoscere proportionem mediorum cum fine est opus rationis, & includit discursum, quo ex eo, quod finis sit

tale

tale quid, & media sint talia, infertur media esse proportionata ad finem acquirendum: Bruta autem carent ratione, & discursu; ergo bruta non cognoscunt finem formaliter, sed purè materialiter; ergo non operantur voluntariè, & propter finem formaliter, sed purè materialiter.

14. Hunc modum operandi propter finem purè materialiter experimur aliquando etiam in nobis, cum agimus absque deliberatione, & discursu. E.g. sæpè aliquis fricat barbam, quia sentit aliquem pruritum in barba, & apprehendit bonum esse illam fricare, & manum mouere, & ideo mouet, absque eo quod quicquam cogitet de proportione talium actionum cum fine. Hunc igitur modum operandi, quem nos sæpè etiam post vsum rationis exercemus, & quem semper infantes exercent, debemus Brutis tribuere cum communi sententia; ideoque sicut nos cum operamur hoc pacto, exercemus actus voluntarios solum materialiter, non autem formaliter, sic debemus asserere Bruta exercere actus voluntarios, & spontaneos solum materialiter, non autem formaliter. Quæstio, vtrum Bruta operentur propter finem formaliter, est purè philosophica, ideoque non est hic examinanda ex professo. Videri potest Cardinalis Pallauicinus in Tomo de Actibus humanis disp.1. art.2. & disp.3. art.3. vbi illam examinat, & optimè defendit communem sententiam.

15. Ad 1, nego minorem. Ad proba-

tionem distinguo maiorem: voluntarium causatum est, cuius principium est in agente, concedo: voluntarium *vt sic* nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Voluntarium causatum est, cuius principium est in eo, cui dicitur voluntarium: at voluntarium vt sic est, quod est ab eo, cui est voluntarium, abstrahendo ab hoc, quod sit ab illo vt à principio per productionem, vel alio altiori, & eminentiori modo; sed volitio Diuina est ab ipso Deo, non per productionem, cum sit improducta, sed per hoc, quod sit ipse Deus, qui est à se; ergo est maximè ab intrinseco; & maximè voluntaria, vt explicatum est conclusione prima.

16. Ad 2. distinguo maiorem: quod non est susceptiuum, & capax vnius contrarij, non est susceptiuum, & capax alterius contrarij, & hoc valet in subiectis, quibus neutrum contrariorum est naturale, transeat; & hoc valet in subiectis, quibus alterum contrariorum est naturale, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Interpretes Aristotelis aduertunt principium topicum positum ab Aristotele ad summum valere in subiectis, quibus neutrum contrariorum est naturale, non autem in subiectis, quibus vnum contrariorũ est naturale. Patet: nam nix licet nõ sit capax nigredinis, tamen est capax albedinis, quæ naturalis est niui. In casu igitur nostro Deus sicut licet sit incapax insipientiæ, tamen naturaliter, immo essentialiter est sapientissimus,

mus, ſic licet ſit incapax agendi inuoluntariè, tamen eſſentialiter agit per volitionem ſummè voluntariam, atque etiam cum peccata permittit, non inuoluntariè, ſed voluntariè permittit.

17. Ad 3. diſtinguo maiorem: voluntarium debet eſſe ab intrinſeco, vt cognoſcente, & appetente, cum excluſione obiecti extrinſeci, ac primi motoris extrinſeci, nego; ſine tali excluſione, concedo maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Ex dictis concluſione prima, & ſecunda ſolum voluntarium increatum debet eſſe ab intrinſeco in omni genere, ità vt nullo pacto ſit ab extrinſeco. At voluntarium creatum ſufficit, vt ſit ab intrinſeco vt volente, & appetente, quod volens, quia ex ſua natura poſtulat moueri ab obiecto, & à primo motore extrinſeco, mouetur ab illis ſecundum ſuam intrinſecam inclinationem, adeoque voluntariè.

18. Ad 4. diſtinguo maiorem: voluntarium ità dicitur à voluntate, vt hoc nomen extendatur etiam ad ſignificandum quod eſt ab appetitu ſenſitiuo, qui eſt quædam imperfecta participatio voluntatis, concedo; vt non extendatur, nego; concedo minorem; & diſtinguo conſequens; ergo voluntarium perfectum non conuenit Brutis, concedo; voluntarium imperfectum, & per quamdam participationem, nego conſequentiam. Voluntarium licet dicatur à voluntate, tamen ex vſu extenditur etiam ad ſignificandum,

quæ spontè fiunt à Brutis per appetitum sensitiuum, qui est quædam participatio voluntatis.

19. Ad 5. distinguo maiorem: homines, & Angeli per hoc, quod perfectè agant voluntariè, sunt Domini suorum actuum, & merentur laudem, & vituperationem, concedo; per hoc quod vtcunque agant voluntariè, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Homines sunt Domini suorum actuum, & merentur laudem, ac vituperationem, non per hoc, quod vtcunque agant voluntariè, nam per ea, quæ agunt voluntariè in infantia, & amentia, & per actus primò primos, non sunt Domini suorum actuum, sed per hoc, quod agant voluntariè ex deliberatione, & cum libertate, vt explicabitur inferius: sed Bruta agunt voluntariè sine deliberatione, ac libertate; ergo &c.

QVAESTIO IX.

Vtrum, & quo pacto omissiones, & quæ sequuntur ex omissionibus sint voluntaria directè, vel indirectè.

1. PRimò videtur, quod omissiones non possint esse voluntariæ, e.g. quod cum quis obligatur ad amandum Deum, & non amat, omissio amoris non sit voluntaria. Ad voluntarium enim requiritur, vt

vt à voluntate sit; sed omissio non potest esse à voluntate; ergo &c.

2. Secundò videtur id, quod sequitur ex omissione, si non sit directè volitum, adeoque directè voluntarium, nec esse voluntarium indirectè. Licet enim Deus omittat dare peccantibus auxilia, cum quibus non peccarent, videns per scientiam mediam ex tali omissione sequutura peccata, tamen peccata quia à Deo non sunt directè volita, ac directè voluntaria, neque sunt voluntaria indirectè; ergo licet gubernator nauis e.g. omittat facere aliquas actiones spectantes ad gubernationem nauis, videns ex hac omissione sequuturum naufragium, tamen si directè naufragium non velit, naufragium nauis nec indirectè erit illi voluntarium, & imputabile.

3. Respondeo, quod vt clarè procedamus, debemus distinctè proponere, & soluere aliqua dubia. Primo ergo quæritur, vtrum voluntati possit esse liberum, & voluntarium ipsum non velle, & non exercere aliquem actum?

4. Respondeo, quod cum voluntas potest velle, & non velle, si non velit, ipsum non velle erit illi voluntarium, & liberum. Probatur ratione, quam affert S. Thomas hic art. 3. in corpore. Nam voluntarium est quod est à voluntate; sed cum voluntas potest velle, & non vult, ipsum non velle suo modo est à voluntate, non quidem vt agente, sed vt non agente; ergo cum voluntas potest velle, & non

vult, ipsum non velle est voluntarium, saltem negatiuè, & indirectè.

5. Quaritur secundò, vtrum ad hoc, vt non velle sit voluntarium, & liberum, debeat esse voluntarium, ac liberum ratione alicuius actus positiui, an possit esse voluntarium, & liberum ratione sui, sine vllo actu positiuo?

6. Respondeo duas esse sententias. Prima docet non velle posse esse voluntarium, & liberum ratione sui, ità vt voluntas liberè se determinet ad non velle sine vllo actu positiuo, adeoque esse possibilem puram omissionem liberam. Secunda docet non velle non posse esse voluntarium, ac liberum voluntati nisi dependenter ab aliquo actu positiuo, adeoque esse impossibilem puram omissionem liberam. Quia resolutio quæstionis pendet à principijs infrà tradendis de libertate, differtur in illum locum, hoc est in quæst. 20.

7. Quæritur tertiò, vtrum non velle, & non agere per potentias distinctas à voluntate, cum est voluntarium per denominationem ab actibus positiuis, possit esse voluntarium, tum directè, tum indirectè.

8. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia vt benè explicat Vasquez hic disp. 24. cap 1. voluntarium directè, & formaliter est, quod est à voluntate volente ipsum secundum se: voluntarium autem indirectè, & interpretatiuè est, quod est à voluntate volente ipsum non secundum

se,

se, sed in quantum vult aliud, ex quo videtur sequuturum cum certis circumstantijs explicandis in responsione ad quintum quæsitum; sed potest aliquis non exercere actum voluntatis, aut aliarum potentiarum, quia directè vult non exercere: e.g. potest non amare Deum, quia vult non amare, non credere, quia vult non credere, non ire ad Ecclesiam, quia vult non ire: potest rursus non exercere tales actiones, quia vult aliquid aliud, ex quo videt sequuturam omissionem talium actuum: e.g. potest non exercere actum amoris Dei, vel fidei, quia vult cogitare de negotijs, videns ex hac cogitatione sequuturam omissionem amoris, & actus fidei; non ire ad Ecclesiam, quia vult ludere, videns ex ludo sequuturam omissionem eundi ad Ecclesiam, licet non directè velit talem omissionem; ergo &c.

9. Quæritur quartò, vtrum ad hoc, vt omissio actus eliciti, vel imperati sit voluntaria indirectè, requiratur præceptum, & obligatio non omittendi.

10. Respondeo negatiuè cum Suario disp. 1. de voluntario sectione 5. num. 7. & 8. Probatur: nam qui cum possit ire ad Ecclesiam, & audire sacrum, quia vult ludere, omittit volitionem eundi, & non it, voluntariè omittit, seu teneatur velle, & ire ad Ecclesiam, eo quod sit dies festus, seu non teneatur, eo quod non sit dies festus; ergo vt omissio actus eliciti, quo velit ire ad Ecclesiam, & actus imperati, quo eat, sit voluntaria indirectè,

non requiritur præceptum. Ratio est, quia eo ipso, quod aliquis vult causam, vel quasi causam, ex qua videt per se, & necessario sequi aliquem effectum, virtualiter, adeoque saltem indirectè vult talem effectum; sed qui vult ludere toto mane videns, ex hoc sequi necessario, & per se omissionem actus eliciti, quo efficaciter velit ire ad Ecclesiam, & actus imperati, quo eat ad Ecclesiam, vult causam, ex qua videt necessario, & per se sequi omissionem actus, quo velit ire, & eat ad Ecclesiam; ergo virtualiter, & indirectè vult omissionem tum actus eliciti, tum imperati.

11. Quæritur quintò, vtrum vt euentus sequens ex omissione sit voluntarius indirectè, requiratur præceptum, & obligatio non omittendi?

12. Respondeo tres esse sententias. Prima quorumdam, quos refert Vasquez 1. p. disp. 24. cap. 2. docet non requiri præceptum. Secunda, quam sequitur Vasquez ibidem cap. 3. num. 10. docet requiri præceptum, & obligationem non omittendi.

13. Dicendum cum tertia sententia media, quam sequitur Suarius disput. 1. de voluntario sect. 5. num. 9. & sequentibus: cum euentus per se sequitur ex omissione, vt sit voluntarius indirectè, non requiritur præceptum, & obligatio non omittendi; cum autem sequitur solum per accidens ex omissione, vt sit voluntarius indirectè, requiritur præceptum,

& obli-

& obligatio non omittendi.

14. Probatur prima pars. Nam vt dictum est in responsione ad quartum quæsitum, qui vult aliquid, ex quo videt per se, & necessario sequi aliud, saltem virtualiter, & indirectè vult illud; sed qui vult ludere tota die, videt ex hoc per se, & necessario sequi, quod non ibit ad Ecclesiam, non audiet sacrum, & non lucrabitur indulgentiam; ergo seu teneatur lucrari, seu non teneatur, voluntariè saltem indirectè non lucratur indulgentiam, adeoque euentus non lucrandi est illi voluntarius saltem indirectè: è conuersò non eo ipso, quod aliquis vult aliquid, ex quo videt aliud sequuturum solum per accidens, virtualiter, & indirectè vult illud: alioquin eo ipso, quod Deus vult dare peccantibus auxilia sufficientia, ex quibus videt per accidens sequutura peccata, vellet virtualiter, & indirectè peccata; ergo vt euentus sequens per accidens ex actione, vel omissione sit voluntarius indirectè, requiritur præceptum non omittendi.

15. Hinc sequitur, quod si gubernator nauis nolit adesse naui, videns ex omissione suæ præsentiæ per accidens sequuturum naufragium, indirectè, & imputatiuè vult naufragium, quia ex officio obligatur adesse naui, & impedire naufragium. Si autem aliquis, qui non sit gubernator nauis, & neque ex officio, neque ex charitate, vel ex alio capite teneatur adesse naui ad impediendum naufragium, absit à

naui,

naui, etiamsi videat ex sua absentia per accidens sequuturum naufragium, neque indirectè vult naufragium; ideoque naufragium illi non imputatur. Idem dic, cum aliquis potest impedire combustionem domus, & non impedit: potest succurrendo pauperi impedire, ne moriatur, & non impedit. Si enim tenetur impedire, & succurrere pauperi, combustio domus, & mors pauperis imputantur illi, & sunt voluntaria indirectè; si non tenetur, neque indirectè, sunt illi inuoluntaria, adeoque non imputantur. Ideo de eo, qui tenetur pascere pauperem, & non pascit, videns illum moriturum, receptum est illud Ambrosij: *si non pauisti, occidisti*, quia nimirum mors pauperis illi imputatur, & est voluntaria indirectè.

16. Dices, quid confert præceptum, ad hoc, vt euentus per accidens sequutus, qui secluso præcepto, non esset voluntarius, sit voluntarius?

17. Respondeo cum Suario, quod obligatio pascendi pauperem e. g. ne moriatur, facit, vt moraliter idem sit non pascere, & occidere, iuxta celebre dictum S. Ambrosij; ergo eo ipso, quod qui tenetur pascere, directè, vel indirectè vult non pascere, moraliter, & imputatiuè vult occidere. At cum non datur obligatio pascendi, ne pereat, non pascere, & occidere neque moraliter sunt idem; ergo licet non pascere sit voluntarium, non sequitur mortem per accidens sequutam ex omissione pascendi esse

mora-

moraliter, & indirectè voluntariam.

16. Ad 1. distinguo minorem: omissio non potest esse à voluntate positiuè, concedo; negatiuè, & suo modo, nego. Omissio potest esse à voluntate negatiuè, & suo modo, vt explicabitur quæstione 20. de pura omissione libera.

19. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia Deus non obligatur ad impedienda peccata; at Gubernator obligatur ad impediendum naufragium, ideoque si fingatur casus, in quo gubernator nauis excusetur ab obligatione manendi in naui, tunc naufragium neque directè, neque indirectè est illi voluntarium, & imputabile.

QVAESTIO X.

Vtrum voluntas possit pati violentiam, vel coactionem.

1. Videtur voluntas posse violenter cogi etiam ad actus elicitos, puta ad volitionem, qua aliquis velit occidere se ipsum. Tunc enim posset cogi, quando posset aliquis ab extrinseco contra naturalem exigentiam necessitari ad volendum occidere se ipsum; sed posset aliquis à Deo per physicam prædeterminationem, vel alia ratione necessitari ad volendum occidere se ipsum contra naturalē exigentiam, quia voluntas exigit non necessitari, sed relinqui in sua libertate; ergo &c.

2. Se-

2. Secundò ad violentiam, & coactiōnem sufficit, vt voluntas propter extrinsecam necessitatem eliciat aliquem actum nolens; sed potest voluntas elicere aliquem actum nolens: e.g. potest homo à Deo necessitari ad hoc, vt velit se occidere, licet nolit id velle; ergo &c.

3. Tertiò de facto damnati licet nolint elicere actus doloris, quo dolent de priuatione Dei, ac de combustione, alijsque pœnis sensus, quas experiuntur, tamen à Deo coguntur ad eliciendos tales actus doloris; ergo &c.

4. Respondeo in hac quæstione quatuor dubia esse examinanda. Primum est, an voluntas possit violenter cogi ad actus ab ipsa elicitos. Secundum, an possit violenter cogi ad carentiam actuum elicitorum. Tertium an possit violenter cogi ad actus imperatos aliarum potentiarum, vel ad ipsorum carentiam. Quartum, an possit violenter cogi ad qualitates, vel hābitus, vel ad eorum carentiam.

5. Dicendum igitur primò cum S.Thoma hic quæst. 6. art. 4. quem sequuntur communiter Theologi. Implicat contradictionem actus elicitos à voluntate esse illi violentos, vel coactos. Probatur: nam ex dictis quæst. 7. in respons. ad 5: quæsitum, *Violentum est, cuius principium est extra, ita vt nihil conferat is, qui agit, aut patitur*; sed omnis actus elicitus à voluntate, cum sit vitalis, est essentialiter à principio intrinseco cognoscente, vitaliter concurrente ipsa voluntate; ergo nullus

lus actus elicitus à voluntate potest esse violentus; ergo neque potest esse coactus; siquidem etiam ad hoc, vt actus sit coactus, debet esse ab extrinseco, nullam vim conferente eo, qui agit, aut patitur.

6. Confirmatur: nam omnis actus voluntatis est prosequutio boni, vel fuga mali; sed voluntati non potest esse violenta, vel coacta vlla prosequutio boni, vel fuga mali; ergo &c. Probatur minor: nam quod est iuxta naturalem impetum, & inclinationem potentiae, non potest esse illi violentum: e.g. quia iuxtà naturalem impetum grauitatis est tendere ad centrum, & recedere à circumferentia, non potest esse volentus grauitati motus, quo tendit ad centrum, & recedit à circumferentia; sed voluntas habet naturalem impetum, & inclinationem ad prosequendum bonum, & fugiendum malum; ergo &c.

7. Dices: posset Deus infundere voluntati volitionem, ad quam voluntas non concurreret; sed tunc talis volitio esset merè ab extrinseco, non concurrente voluntate; ergo posset esse violenta, & coacta.

8. Respondeo negando antecedens: nam velle est actus vitalis, adeoque essentialiter debet esse ab intrinseco; ergo implicat, vt voluntas velit per volitionem, ad quam vitaliter, & ab intrinseco non concurrat. Addunt alij, quod quia voluntas habet naturalem impetum ad prosequutionem boni, & fugam mali, omnis

autem

quæ spontè fiunt à Brutis per appetitum sensitiuum, qui est quædam participatio voluntatis.

19. Ad 5. distinguo maiorem: homines, & Angeli per hoc, quod perfectè agant voluntariè, sunt Domini suorum actuum, & merentur laudem, & vituperationem, concedo; per hoc quod vtcunque agant voluntariè, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Homines sunt Domini suorum actuum, & merentur laudem, ac vituperationem, non per hoc, quod vtcunque agant voluntariè, nam per ea, quæ agunt voluntariè in infantia, & amentia, & per actus primò primos, non sunt Domini suorum actuum, sed per hoc, quod agant voluntariè ex deliberatione, & cum libertate, vt explicabitur inferius: sed Bruta agunt voluntariè sine deliberatione, ac libertate; ergo &c.

QVAESTIO IX.

Vtrum, & quo pacto omissiones, & quæ sequuntur ex omissionibus sint voluntaria directè, vel indirectè.

1. PRimò videtur, quod omissiones non possint esse voluntariæ, e.g. quod cum quis obligatur ad amandum Deum, & non amat, omissio amoris non sit voluntaria. Ad voluntarium enim requiritur, vt

vt à voluntate sit; sed omissio non potest esse à voluntate; ergo &c.

2. Secundò videtur id, quod sequitur ex omissione, si non sit directè volitum, adeoque directè voluntarium, nec esse voluntarium indirectè. Licet enim Deus omittat dare peccantibus auxilia, cum quibus non peccarent, videns per scientiam mediam ex tali omissione sequutura peccata, tamen peccata quia à Deo non sunt directè volita, ac directè voluntaria, neque sunt voluntaria indirectè; ergo licet gubernator nauis e.g. omittat facere aliquas actiones spectantes ad gubernationem nauis, videns ex hac omissione sequuturum naufragium, tamen si directè naufragium non velit, naufragium nauis nec indirectè erit illi voluntarium, & imputabile.

3. Respondeo, quod vt clarè procedamus, debemus distinctè proponere, & soluere aliqua dubia. Primo ergo quæritur, vtrum voluntati possit esse liberum, & voluntarium ipsum non velle, & non exercere aliquem actum?

4. Respondeo, quod cum voluntas potest velle, & non velle, si non velit, ipsum non velle erit illi voluntarium, & liberum. Probatur ratione, quam affert S. Thomas hic art. 3. in corpore. Nam voluntarium est quod est à voluntate; sed cum voluntas potest velle, & non vult, ipsum non velle suo modo est à voluntate, non quidem vt agente, sed vt non agente; ergo cum voluntas potest velle, & non

vult,

vult, ipsum non velle est voluntarium, saltem negatiuè, & indirectè.

5. Quaritur secundò, vtrum ad hoc, vt non velle sit voluntarium, & liberum, debeat esse voluntarium, ac liberum ratione alicuius actus positiui, an possit esse voluntarium, & liberum ratione sui, sine vllo actu positiuo?

6. Respondeo duas esse sententias. Prima docet non velle posse esse voluntarium, & liberum ratione sui, ità vt voluntas liberè se determinet ad non velle sine vllo actu positiuo, adeoque esse possibilem puram omissionem liberam. Secunda docet non velle non posse esse voluntarium, ac liberum voluntati nisi dependenter ab aliquo actu positiuo, adeoque esse impossibilem puram omissionem liberam. Quia resolutio quæstionis pendet à principijs infrà tradendis de libertate, differtur in illum locum, hoc est in quæst.20.

7. Quæritur tertiò, vtrum non velle, & non agere per potentias distinctas à voluntate, cum est voluntarium per denominationem ab actibus positiuis, possit esse voluntarium, tum directè, tum indirectè.

8. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia vt benè explicat Vasquez hic disp. 24. cap 1. voluntarium directè, & formaliter est, quod est à voluntate volente ipsum secundum se: voluntarium autem indirectè, & interpretatiuè est, quod est à voluntate volente ipsum non secundum se,

ſe, ſed in quantum vult aliud, ex quo videtur ſequuturum cum certis circumſtantijs explicandis in reſponſione ad quintum quæſitum; ſed poteſt aliquis non exercere actum voluntatis, aut aliarum potentiarum, quia directè vult non exercere: e. g. poteſt non amare Deum, quia vult non amare, non credere, quia vult non credere, non ire ad Eccleſiam, quia vult non ire: poteſt rurſus non exercere tales actiones, quia vult aliquid aliud, ex quo videt ſequuturam omiſſionem talium actuum: e. g. poteſt non exercere actum amoris Dei, vel fidei, quia vult cogitare de negotijs, videns ex hac cogitatione ſequuturam omiſſionem amoris, & actus fidei; non ire ad Eccleſiam, quia vult ludere, videns ex ludo ſequuturam omiſſionem eundi ad Eccleſiam, licet non directè velit talem omiſſionem; ergo &c.

9. Quæritur quartò, vtrum ad hoc, vt omiſſio actus eliciti, vel imperati ſit voluntaria indirectè, requiratur præceptum, & obligatio non omittendi.

10. Reſpondeo negatiuè cum Suario diſp. 1. de voluntario ſectione 5. num. 7. & 8. Probatur: nam qui cum poſſit ire ad Eccleſiam, & audire ſacrum, quia vult ludere, omittit volitionem eundi, & non it, voluntariè omittit, ſeu teneatur velle, & ire ad Eccleſiam, eo quod ſit dies feſtus, ſeu non teneatur, eo quod non ſit dies feſtus; ergo vt omiſſio actus eliciti, quo velit ire ad Eccleſiam, & actus imperati, quo eat, ſit voluntaria indirectè,

non requiritur præceptum. Ratio est, quia eo ipso, quod aliquis vult causam, vel quasi causam, ex qua videt per se, & necessario sequi aliquem effectum, virtualiter, adeoque saltem indirectè vult talem effectum; sed qui vult ludere toto mane, videns, ex hoc sequi necessario, & per se omissionem actus eliciti, quo efficaciter velit ire ad Ecclesiam, & actus imperati, quo eat ad Ecclesiam, vult causam, ex qua videt necessario, & per se sequi omissionem actus, quo velit ire, & eat ad Ecclesiam; ergo virtualiter; & indirectè vult omissionem tum actus eliciti, tum imperati.

11. Quæritur quintò, vtrum vt euentus sequens ex omissione sit voluntarius indirectè, requiratur præceptum, & obligatio non omittendi?

12. Respondeo tres esse sententias. Prima quorumdam, quos refert Vasquez 1. p. disp. 24. cap. 2. docet non requiri præceptum. Secunda, quam sequitur Vasquez ibidem cap. 3. num. 10. docet requiri præceptum, & obligationem non omittendi.

13. Dicendum cum tertia sententia media, quam sequitur Suarius disput. 1. de voluntario sect. 5. num. 9. & sequentibus: cum euentus per se sequitur ex omissione, vt sit voluntarius indirectè, non requiritur præceptum, & obligatio non omittendi; cum autem sequitur solum per accidens ex omissione, vt sit voluntarius indirectè, requiritur præceptum, & obli-

& obligatio non omittendi.

14. Probatur prima pars. Nam vt dictum est in responsione ad quartum quæsitum, qui vult aliquid, ex quo videt per se, & necessario sequi aliud, saltem virtualiter, & indirectè vult illud; sed qui vult ludere tota die, videt ex hoc per se, & necessario sequi, quod non ibit ad Ecclesiam, non audiet sacrum, & non lucrabitur indulgentiam; ergo seu teneatur lucrari, seu non teneatur, voluntariè saltem indirectè non lucratur indulgentiam, adeoque euentus non lucrandi est illi voluntarius saltem indirectè: è conuersò non eo ipsò, quod aliquis vult aliquid, ex quo videt aliud sequuturum solum per accidens, virtualiter, & indirectè vult illud: alioquin eo ipso, quod Deus vult dare peccantibus auxilia sufficientia, ex quibus videt per accidens sequutura peccata, vellet virtualiter, & indirectè peccata; ergo vt euentus sequens per accidens ex actione, vel omissione sit voluntarius indirectè, requiritur præceptum non omittendi.

15. Hinc sequitur, quod si gubernator nauis nolit adesse naui, videns ex omissione suæ præsentiæ per accidens sequuturum naufragium, indirectè, & imputatiuè vult naufragium, quia ex officio obligatur adesse naui, & impedire naufragium. Si autem aliquis, qui non sit gubernator nauis, & neque ex officio, neque ex charitate, vel ex alio capite teneatur adesse naui ad impediendum naufragium, absit à

naui,

naui, etiamsi videat ex sua absentia per accidens sequuturum naufragium, neque indirectè vult naufragium; ideoque naufragium illi non imputatur. Idem dic, cum aliquis potest impedire combustionem domus, & non impedit: potest succurrendo pauperi impedire, ne moriatur, & non impedit. Si enim tenetur impedire, & succurrere pauperi, combustio domus, & mors pauperis imputantur illi, & sunt voluntaria indirectè; si non tenetur, neque indirectè, sunt illi inuoluntaria, adeoque non imputantur. Ideo de eo, qui tenetur pascere pauperem, & non pascit, videns illum moriturum, receptum est illud Ambrosij: *si non pauisti, occidisti*, quia nimirum mors pauperis illi imputatur, & est voluntaria indirectè.

16. Dices, quid confert præceptum, ad hoc, vt euentus per accidens sequutus, qui secluso præcepto, non esset voluntarius, sit voluntarius?

17. Respondeo cum Suario, quod obligatio pascendi pauperem e. g. ne moriatur, facit, vt moraliter idem sit non pascere, & occidere, iuxta celebre dictum S. Ambrosij; ergo eo ipso, quod qui tenetur pascere, directè, vel indirectè vult non pascere, moraliter, & imputatiuè vult occidere. At cum non datur obligatio pascendi, ne pereat, non pascere, & occidere neque moraliter sunt idem; ergo licet non pascere sit voluntarium, non sequitur mortem per accidens sequutam ex omissione pascendi esse

mora-

moraliter, & indirectè voluntariam.

16. Ad 1. distinguo minorem: omissio non potest esse à voluntate positiuè, concedo; negatiuè, & suo modo, nego. Omissio potest esse à voluntate negatiuè, & suo modo, vt explicabitur quæstione 20. de pura omissione libera.

19. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia Deus non obligatur ad impedienda peccata; at Gubernator obligatur ad impediendum naufragium, ideoque si fingatur casus, in quo gubernator nauis excusetur ab obligatione manendi in naui, tunc naufragium neque directè, neque indirectè est illi voluntarium, & imputabile.

QVAESTIO X.

Vtrum voluntas possit pati violentiam, vel coactionem.

1. Videtur voluntas posse violenter cogi etiam ad actus elicitos, puta ad volitionem, qua aliquis velit occidere se ipsum. Tunc enim posset cogi, quando posset aliquis ab extrinseco contra naturalem exigentiam necessitari ad volendum occidere se ipsum; sed posset aliquis à Deo per physicam prædeterminationem, vel alia ratione necessitari ad volendum occidere se ipsum contra naturalé exigentiam, quia voluntas exigit non necessitari, sed relinqui in sua libertate; ergo &c.

2. Se-

2. Secundò ad violentiam, & coactiõnem sufficit, vt voluntas propter extrinsecam necessitatem eliciat aliquem actum nolens; sed potest voluntas elicere aliquem actum nolens: e.g. potest homo à Deo necessitari ad hoc, vt velit se occidere, licet nolit id velle; ergo &c.

3. Tertiò de facto damnati licet nolint elicere actus doloris, quo dolent de priuatione Dei, ac de combustione, alijsque pænis sensus, quas experiuntur, tamen à Deo coguntur ad eliciendos tales actus doloris; ergo &c.

4. Respondeo in hac quæstione quatuor dubia esse examinanda. Primum est, an voluntas possit violenter cogi ad actus ab ipsa elicitos. Secundum, an possit violenter cogi ad carentiam actuum elicitorum. Tertium an possit violenter cogi ad actus imperatos aliarum potentiarum, vel ad ipsorum carentiam. Quartum, an possit violenter cogi ad qualitates, vel hābitus, vel ad eorum carentiam.

5. Dicendum igitur primò cum S. Thoma hic quæst. 6. art. 4. quem sequuntur communiter Theologi. Implicat contradictionem actus elicitos à voluntate esse illi violentos, vel coactos. Probatur: nam ex dictis quæst. 7. in respons. ad 5: quæsitum, *Violentum est, cuius principium est extra, ita vt nihil conferat is, qui agit, aut patitur*; sed omnis actus elicitus à voluntate, cum sit vitalis, est essentialiter à principio intrinseco cognoscente, vitaliter concurrente ipsa voluntate; ergo nullus

lius actus elicitus à voluntate potest esse violentus; ergo neque potest esse coactus; siquidem etiam ad hoc, vt actus sit coactus, debet esse ab extrinseco, nullam vim conferente eo, qui agit, aut patitur.

6. Confirmatur: nam omnis actus voluntatis est prosequutio boni, vel fuga mali; sed voluntati non potest esse violenta, vel coacta vlla prosequutio boni, vel fuga mali; ergo &c. Probatur minor: nam quod est iuxta naturalem impetum, & inclinationem potentiæ, non potest esse illi violentum: e.g. quia iuxtà naturalem impetum grauitatis est tendere ad centrum, & recedere à circumferentia, non potest esse volentus grauitati motus, quo tendit ad centrum, & recedit à circumferentia; sed voluntas habet naturalem impetum, & inclinationem ad prosequendum bonum, & fugiendum malum; ergo &c.

7. Dices: posset Deus infundere voluntati volitionem, ad quam voluntas non concurreret; sed tunc talis volitio esset merè ab extrinseco, non concurrente voluntate; ergo posset esse violenta, & coacta.

8. Respondeo negando antecedens: nam velle est actus vitalis, adeoque essentialiter debet esse ab intrinseco; ergo implicat, vt voluntas velit per volitionem, ad quam vitaliter, & ab intrinseco non concurrat. Addunt alij, quod quia voluntas habet naturalem impetum ad prosequutionem boni, & fugam mali, omnis

autem

autem volitio, ac nolitio est prosequutio boni, & fuga mali; omnis volitio, ac nolitio, etiamsi infunderetur purè ab extrinseco, esset secundum naturalem impetum voluntatis, adeoque non esset violenta, neque coacta.

9. Infertur vniuersim nullum actum vitalem posse esse violentum, vel coactum viuenti, & nullam actionem posse esse violentam, vel coactam principio actiuo. Ratio est, quia omnis actus vitalis essentialiter procedit ab intrinseco, & omnis actio ita procedit ab agente, vt agens concurrat, adeoque conferat aliquam vim. Hinc sequitur, quod in Aristotelica definitione, qua violentum definitur, ***quod procedit ab extrinseco nullam vim conferente eo, qui agit, aut patitur***, nomine agentis intelligitur agens purè instrumentale, hoc est id, per quod aliquid extrinsecum agit ità, vt moueat illud: e. g. cum aliquis violenter arrepta, & mota manu alterius, per illam percutit alium, manus dicitur agens respectu percussionis, quia purè est instrumentum, per quod agens extrinsecum percutit.

10. Dicendum secundò: carentia actuum elicitorum potest esse violenta, & coacta voluntati. Probatur: nam tunc carentia actus est violenta, cum est purè ab extrinseco, nullam vim conferente passo, immo conante in oppositum; sed carentia actuum elicitorum potest esse voluntati ab extrinseco, voluntate conante in oppositum; ergo &c. Probatur minor: nam

nam licet aliquis velit amare aliquod obiectum, Deus vel per ſubtractionem concurſus, vel alia ratione poteſt impedire, ne illud amet, vt ſuppono cum ſententia communi; ſed in hoc caſu carentia amoris erit purè ab extrinſeco, voluntate conante in oppoſitum per hoc, quod velit amare; ergo &c. Confirmatur: nam ſicut cum per potentiam motiuam conamur mouere manus, & ab aliquo extrinſeco impedimur ne moueamus manus, carentia motus eſt violenta potentiæ motiuæ; ſic cum voluntas vult amare, & ab extrinſeco impeditur, carentia motus eſt violenta, & coacta voluntati.

11. Dicendum tertiò: voluntas poteſt pati violentiam quoad actus imperatos aliarum potentiarum per hoc, quod ab extrinſeco impediatur exercere aliquem actum, quem vult exercere, vel ab extrinſeco neceſſitetur ad exercendos ſaltem inſtrumentaliter actus, quos non vult exercere. Probatur: nam ſi aliquis velit ambulare, vel loqui, & ab extrinſeco impediatur, ne ambulet, & ne loquatur, carentia actionis ambulatiuæ, & locutiuæ eſt ab extrinſeco, voluntate conante in oppoſitum: ergo eſt violenta, & coacta. Rurſus ſi energumenus nolit percutere exorciſtam, & in illum proferre verba contumelioſa, & à dæmone cogatur ad percutiendum, & ad proferenda verba contumelioſa, voluntas energumeni patitur violentiam per hoc, quod organa percutiendi, & loquendi cogantur ab extrin-

ſeco percutere, & proferre verba contumelioſa, voluntate conante in oppoſitum; ergo &c.

12. Dicendum quartò: probabile eſt voluntatem poſſe neceſſitari, & cogi ad recipiendam aliquam qualitatem, vel habitum, & ad carendũm aliquã qualitate, vel habitu.

13. Probatur: nam ſicut ſi Sol priuetur luce, quam exigit, patitur violentiam, ſic ſi voluntas habens aliquem habitum, & exigens conſeruationem illius, ſpolietur tali habitu, patitur violentiam. Rurſus ſicut ſi nix exigens non eſſe nigra, fiat nigra, patitur violentiam, ſic ſi voluntas exigens non prædeterminari, prædeterminetur, patitur violentiam; ergo poteſt voluntas pati violentiam per hoc, quod recipiat aliquam qualitatem prædeterminatiuam, quam exigit non recipere, vel ſpolietur aliquo habitu, quo exigit non ſpoliari. Hæc procedunt, ſuppoſita ſententia ſatis communi, quod in genere non repugnet creaturas pati violentiam à Deo, quam ſententiam ſecutus ſum in Phyſica q. 12. de natura.

14. Infertur cum S. Thoma hac q. 6. art. 5. quod ſicut violentia illata rebus cognitione carentibus, cauſat innaturale, ſic violentia illata rebus cognitione præditis cauſat inuoluntarium. Probatur: nam innaturale eſt, quod aliquod contra inclinationem naturæ patitur ab extrinſeco, nullam conferens vim; ſed lapis e.g. cum mouetur ſurſum, mouetur ab extrin-

trinſeco contra inclinationem naturæ, & contra impetum grauitatis; ergo mouetur innaturaliter, adeoque violentia illata lapidi à proijciente, cauſat motum innaturalem lapidi. Proportionaliter inuoluntarium eſt, quod aliquid contrà inclinationem voluntatis patitur ab extrinſeco, nullam conferens vim; ſed homo cum per vim nolens trahitur in carcerem e. g. mouetur ab extrinſeco contra inclinationem voluntatis: ergo mouetur inuoluntariè; adeoque violentia homini illata cauſat motum inuoluntarium; ergo ſicut violentia illata rebus cognitione carentibus cauſat innaturale, ſic violentia illata rebus cognoſcentibus cauſat inuoluntarium.

15. Ad 1. diſtinguo maiorem: tunc voluntas poſſet cogi ad volendam occiſionem hominis, cum poſſet neceſſitari ad talem volitionem, quæ eſſet merè ab extrinſeco, non concurrente vitaliter ipſa voluntate, concedo; cum poſſet neceſſitari ad talem volitionem, quæ eſſet ab intrinſeco, concurrente vitaliter ipſa voluntate, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Si quis per phyſicam prædeterminationem neceſſitaretur ad volendum occidere ſe ipſum, ipſa phyſica prædeterminatio, & neceſſitas occidendi ſeipſum poſſet eſſe illi violenta, & coacta, quia eſſet merè ab extrinſeco, voluntate non concurrente, ſed exigente non prædeterminari: at volitio occidendi ſe ipſum non eſſet merè ab extrinſeco, ſiquidem ad ipſam voluntas concurreret

vitaliter, adeoque non esset violenta, & coacta.

16. Ad 2. distinguo maiorem: ad violentiam, & coactionem sufficit, vt voluntas ab extrinseco necessitetur ad hoc, vt exerceat aliquem actum nolens, ità vt nullam conferat vim ad talem actum, concedo; ità vt conferat vim, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Si Deus necessitaret aliquem ad hoc, vt vellet se occidere, licet nollet id velle, volitio se occidendi vtpotè vitalis esset ab intrinseco, voluntate conferente vim; ergo eo ipso non conueniret illi definitio violenti, adeoque non esset violenta, nisi secundum quid, vt dicetur quæst. 15. n. 10. & sequent.

17. Ad 3. distinguo antecedens: damnati licet nolint dolere, coguntur à Deo ad actus doloris formaliter, nego antecedens; coguntur causaliter, concedo antecedens; & nego consequentiam. Actus doloris cum sit vitalis, & ab intrinseco, non potest esse damnatis simpliciter violentus, sed causa doloris est ipsis violenta, quia est merè ab extrinseco. Confirmatur: nam licet pati malum sit violentum, tamen non est violentum, sed est maximè naturale dolere malis, quæ violenter patimur; ergo damnati violenter patiuntur mala spectantia ad pœnam, sed naturaliter, non autem violenter dolent malis, quæ patiuntur. Vide infra q. 15. num. 13. & 14.

QVÆ-

QVAESTIO XI.

Vtrum metus causet voluntarium simpliciter, vel secundum quid.

1. PRimò videtur causare inuoluntarium simpliciter. Tunc enim causaret inuoluntarium simpliciter, cum quæ facimus ex metu, faceremus non spontè, sed inuitè; sed quæ facimus ex metu, facimus non spontè, sed inuitè: e.g. mercator dum ex metu naufragij proijcit merces in mare, non sponte, sed inuitè, ideoque dolens proijcit; ergo.

2. Confirmatur: nam Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. de proiectione mercium, alijsque actionibus factis ex metu dicit; *Spontanea igitur huiusmodi sunt, simpliciter autem inuita, quippe cum tale quippiam eligat nemo*; ergo ex Aristotele quæ fiunt ex metu, licet aliquo pacto sint spontanea, sunt simpliciter inuita, ac proinde inuoluntaria. S. etiam Thomas 2. 2. qu 142. art. 3. docet quæ fiunt ex metu, non esse simpliciter voluntaria.

3. Secundò quæ fiunt ex violentia, sunt simpliciter inuoluntaria; ergo etiam quæ fiunt ex metu sunt simpliciter inuoluntaria.

4. Tertiò metus videtur neque causare inuoluntarium secundum quid. Nam qui ex metu inferni obseruat legem diuinam, & abstinet à peccatis, obseruat om-

nino voluntariè sine vlla admixtione inuoluntarij secundum quid; ergo metus inferni non causat inuoluntarium secundum quid, ac proinde neque metus aliorum malorum causat inuoluntarium secundum quid. Probatur antecedens: nam vt docet Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. dolor, & tristitia sequens ex actione est signum quod fiat inuoluntariè secundum quid; sed qui obseruat legem diuinam ex metu inferni, obseruat sine dolore, & tristitia; ergo &c.

5. Respondeo, quod primò est examinandum, vtrum causa metus sit voluntaria, vel inuoluntaria. Secundò vtrum ipse actus timendi sit voluntarius, an inuoluntarius. Tertiò vtrum quæ fiunt ex metu, fiant voluntariè, an inuoluntariè.

6. Dicendum igitur primò: causa metus, propter quem operamur, aliquando est voluntaria, aliquando inuoluntaria. Probatur: nam ciues, nisi sint pessimi, ità timent leges, & Magistratus, ac pœnas statutas transgressoribus, & ex hoc timore leges obseruant, vt velint dari causam timendi, hoc est leges, & magistratus, & pœnas statutas transgressoribus; homines etiam, nisi sint pessimi, ità timent diuinam Iustitiam, & pœnas, quibus punit peccata, vt velint dari causam timendi, hoc est Diuinam Iustitiam punientem peccata; ergo sæpè causa timendi est voluntaria, & volita. E' conuerso mercator ità timet naufragium, vt nolit tempestatem, quæ est causa timendi naufragium: qui incidit

in

in latrones ità timet mortem, vt nolit incidisse in latrones, adeoque nolit causam timendi mortem; ergo sæpè causa timendi est inuoluntaria, & nolita.

7. Dicendum secundò: timor ipse licet possit esse simpliciter inuoluntarius in causa, tamen in se ipso formaliter non potest esse simpliciter inuoluntarius, saltem directè. Probatur: nam cum causa timendi est inuoluntaria, & nolita, etiam ipse timor in tali causa est inuoluntarius, & nolitus: at cum timor in se ipso sit actus voluntatis, in se ipso non est inuoluntarius, sed voluntarius, & secundum naturalem inclinationem voluntatis, quæ naturali impetu inclinatur ad timendum, & fugiendum malum imminens, ex suppositione quod immineat. Dixi timorem non posse esse inuoluntarium directè, quia potest esse inuoluntarius reflexè. Potest enim contingere, vt aliquis ità timeat, vt per actum reflexum nolit timere, & conetur impedire actum timoris: e. g. sæpè contingit, vt milites Tyrones in prima pugna, licet nolint timere, tamen timeant, & actum timoris impedire non possint; & probabile est, quod non solum non possint impedire actum timoris, qui est passio appetitus sensitiui, sed neque possint impedire actum timoris, qui est actus voluntatis. Addo, quod aliquando timor etiam in causa est voluntarius, & volitus, vt patet in exemplis allatis ciuium timentium leges, quas volunt dari, & hominum non malorum timentium Diuinam Iustitiam,

quam volunt dari, & excitantium in se actum timoris meditationibus Inferni &c.

8. Dicendum tertiò cum Aristotele 3. Ethicorum cap. 1. quem sequuntur S. Gregorius Nyssenus l.5.Philosophiæ c.1. vel potius Nemesius Philosophus, si ille est auctor illorum librorum, S. Ioannes Damascenus lib.2. de fide cap. 24. S. Anselmus in Dialogo de lib. arb. cap. 5. S. Thomas hic 1. 2. quæst.6. art.6. & Theologi, & Philosophi communiter: quæ ita fiunt ex metu, vt præscindendo à metu, illa secundum se odio habeamus vt mala, & nolimus facere, ideoque odio habeamus etiam ipsam causam timendi, sunt mixta ex voluntario, & inuoluntario. Probatur: nam mercator e. g. odit vt malam proiectionem mercium secundum se præcisè consideratam, illamque non vult, præscindendo à periculo naufragij, in quo versatur, ideoque odit etiam periculum; ergo proiectio mercium secundum se considerata est inuoluntaria, & nolita. Rursus idem mercator in circunstantia periculi, in quo versatur, efficaciter vult proijcere merces in mare, & de facto proijcit, quia vult proijcere; ergo proiectio mercium in circunstantia periculi est voluntaria, & volita; ergo est mixta ex voluntario, & inuoluntario.

9. Dicendum quartò cum ijsdem auctoribus: quæ ita fiunt ex metu, vt secundum se præcisè sint nolita, & odio habita, sunt magis voluntaria, quam inuoluntaria, ideoque simpliciter, & absolutè sunt volun-

voluntaria, & solum secundum quid sunt inuoluntaria. Probãtur: nam quod efficaciter volumus pro casu, qui de facto datur à parte rei, ac nolumus pro casu, qui non datur à parte rei, sed solum datur in apprehensione intellectus, magis volumus, quam nolumus, & simpliciter, atque absolutè volumus, nolumus autem secundum quid, & veluti sub conditione; sed mercator efficaciter vult proijcere merces pro casu imminentis naufragij, qui datur à parte rei, ideoque magno conatu, & labore mouet potentias externas ad illas proijciendas, ac solum proijcere non vult pro casu merè apprehenso naufragij non imminentis; ergo proiectionem magis vult, quam non vult: vult simpliciter, & absolutè, non vult conditionatè, & ex suppositione, quod non immineat periculum naufragij.

10. Infertur primò, quod cum quis ex timore etiam mortis transgreditur legem pro eo casu obligantem, peccat, nisi metus sit talis, vt auferat libertatem. Ratio est, quia transgressio legis est simpliciter voluntaria, licet sit inuoluntaria secundum quid; ergo simpliciter peccat, licet culpa aliqualiter minuatur, quia peccat inuoluntariè secundum quid. Si tamen timor esset tantus, vt auferret libertatem, non peccaret, quia peccatum debet esse liberum. Rursus si lex non obliget pro casu periculi, quod timetur, non peccaret: e.g. quia lex ieiunandi non obligat in periculo mortis, vel grauis

morbi, cum quis in tali periculo non ieiunat, non peccat, quia transgreditur legem solum materialiter, non formaliter, cum transgrediatur in casu, in quo non obligat.

11. Infertur secundò, contractus ex metu non auferente libertatem iustè siue iniustè illato non esse inualidos præcisè ex eo, quod non sint simpliciter voluntarij, siquidem sunt simpliciter, & absolutè voluntarij. Cum igitur sunt inualidi, & irriti, vel irritabiles, sunt tales ex alijs capitibus, puta cum metus iniustè est illatus, sunt inualidi propter iniustitiam, vel propter legem humanam statuentem vt sint inualidi, vel propter ipsam naturam quorumdam contractuum exigentium ad valorem, vt fiant voluntariè, sine admixtione inuoluntarij etiam secundum quid. Idem dic de votis. Statuere, quandonam contractus & vota cum fiunt ex metu, sint valida, vel inualida, non spectat ad hunc locum, sed ad materias particulares de contractibus, ac de votis.

12. Infertur tertiò, quod quæ ita facimus ex metu, vt illa secundum se non odio habeamus, tanquam mala, propriè non facimus inuoluntariè secundum quid: e. g. ciues, & homines non mali dum obseruant leges humanas, & Diuinas ex timore pænarum, quæ transgressoribus inferuntur à Magistratibus, vel à Deo, talis obseruantia propriè non est inuoluntaria secundum quid. Ratio est, quia eatenus proiectio mercium &c. est inuoluntaria

secun-

secundum quid mercatori, quatenus mercator proiectionem secundum se præcisè non vult, & odio habet vt malum, ideoque odit etiam periculum naufragij, quod est causa timendi, & proiciendi merces; sed ciues, & homines non mali ita obseruant leges ex timore pænarum, vt non oderint obseruantiam legum secundum se tanquam malam, sed potius illam ament, ideoque velint dari leges, & magistratus, & Iustitiam Diuinam timore pænarum compellentes ad obseruantiam legis; ergo talis obseruantia, & vniuersim quæ ità fiunt ex metu, vt illa secundum se præcisè non odio habeamus tanquam mala, non sunt inuoluntaria secundum quid propriè, & in eo sensu, in quo Aristoteles, alijque auctores docent proiectionem mercium, & alia huiusmodi, quæ fiunt ex metu, esse inuoluntaria secundum quid.

13. Dixi hæc non esse inuoluntaria secundum quid propriè. Nam in aliquo sensu latiori, & improprio dici possunt inuoluntaria secundum quid, in quantum omnia, quæ fiunt cum aliquali displicentia malitiæ, quam includunt, possunt dici aliquo pacto inuoluntaria, quatenus sunt contra nolleitatem, qua nollemus illam malitiam. Et quia qui obseruat leges difficiles, obseruat cum quadam displicentia difficultatis, quam experitur, in aliquo sensu improprio obseruat inuoluntariè secundum quid. Sed in hoc sensu omnia quæ liberè facimus, aliquo pacto inuoluntariè facimus, quia cum eatenus liberè

agamus, quatenus videmus in ijs, quæ agimus, bonum mixtum cum aliquo malo, ſemper facimus actiones liberas cum aliqua diſplicentia mali, quod includunt.

14. Addo primò, quod mali dum ita obſeruant materialiter leges ex timore inferni, vel aliarum pœnarum, vt obſeruantiam ſecundum ſe præciſè oderint tanquam malam,] obſeruant inuoluntariè ſecundum quid, & peccant; ſiquidem timor ſeruilis includens odium rei præceptæ eo ipſo includit peccatum: & de hoc modo obſeruandi verificatur illud, *Oderunt peccare mali formidine pœnæ*, ſiquidem ita oderunt peccare formidine pœnæ, vt ament ſecundum ſe actiones peccaminoſas, adeoque in hoc ipſo peccent, & ſint mali.

15. Addo, quod vt actio facta ex metu ſit inuoluntaria ſecundum ſe, non ſufficit, vt quomodocunque verificetur, quod ſi non eſſet motiuum timoris, non fieret, ſed requiritur, vt detur actu voluntas, qua quis non velit illam actionem ſecundum ſe, eo pacto, quo mercator dum proijcit merces, odit, & non vult illam proiectionem ſecundum ſe: & quia poteſt contingere, vt ſi quis non timeret Infernum, non obſeruaret legem Diuinam, & tamen ità obſeruet, vt abſolutè non oderit, ſed amet obſeruantiam legis Diuinæ, ideo poteſt contingere, & frequenter contingit, vt licet homines obſeruent legem diuinam ex timore Inferni, ità vt ſit verum, quod ſi non timerent, non obſeruarent,

tamen

tamen obseruantia legis Diuinæ non sit inuoluntaria secundum se propriè.

16. Infertur quartò metum causare inuoluntarium non formaliter, sed materialiter. Probatur: nam tunc causaret inuoluntarium formaliter, cum faceret, vt actiones, quæ fiunt ex metu, essent inuoluntariæ, & nolitæ; sed metus naufragij e. g. non facit, vt proiectio mercium sit inuoluntaria, & nolita, sed solum facit, vt proiectio, quæ præscindendo à metu, esset nolita, propter metum sit volita, & voluntaria; ergo causat voluntarium formaliter, & inuoluntarium purè materialiter, faciendo, vt quæ secundum se sunt nolita, propter metum sint volita.

17. Ad 1. distinguo maiorem: tunc metus causaret inuoluntarium simpliciter, cum quæ facimus ex metu, faceremus simpliciter non sponte, sed inuitè, concedo; cum faceremus secundum quid non sponte, sed inuitè, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Mercator proijcit merces simpliciter, & absolutè volens hic, & nunc proijcere, licet nolit proiectionem secundum se, & quasi conditionatè; ergo simpliciter sponte, & voluntariè proijcit, ac solum secundum quid inuitè.

18. Ad confirmationem: simpliciter voluntarium potest sumi tripliciter. Primò simpliciter voluntarium dicitur quod est simpliciter, & absolutè efficaciter volitum: secundò quod est volitum secundum se præcisè: tertiò quod est voli-

tum, & voluntarium sine mixtione inuoluntarij. Quia enim simplex opponitur mixto, aliquando simpliciter tale dicitur quod est tale sine mixtione contrarij. Nos dum cum S. Thoma 1.2.q.6.art.6.dicimus proiectionem mercium, & alia similia facta ex metu esse simpliciter voluntaria, dicimus illa esse simpliciter voluntaria in primo sensu, quia sunt absolutè, & efficaciter volita hic, & nunc. Aristoteles dū dicit hæc non esse simpliciter voluntaria, sed inuita, dicit hæc non esse simpliciter voluntaria in secundo sensu, quia secundum se præcisè non sunt volita, sed nolita. S. Thomas dum loco citato 2.2. dicit illa non esse voluntaria simpliciter, dicit illa non esse voluntaria in tertio sensu, ac solum significat illa non esse voluntaria simpliciter, hoc est sine mixtione inuoluntarij.

19. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ideo quæ fiunt ex violentia sunt simpliciter inuoluntaria, quia fiunt, eo, qui patitur violentiam, nolente, & non consentiente; sed quæ fiunt ex metu, fiunt volente, & consentiente eo, qui operatur ex metu: e. g. merces proijciuntur in mare à mercatore consentiente, & volente proijcere; ergo quæ fiunt ex metu sunt simpliciter voluntaria, & inuoluntaria solum secundum quid.

20. Ad 3. concedo eos, qui obseruant legem Diuinam ex metu inferni, non operari inuoluntariè secundum quid: sed

nego

nego ſequi mercatorem proijcientem merces in mare non proijcere inuoluntariè ſecundum quid. Diſparitas eſt, quia ideo qui obſeruat legem ex metu inferni non obſeruat inuoluntariè ſecundum quid, quia ità obſeruat ex metu, vt non oderit tanquam malam obſeruantiam legis ſecundum ſe præcisè conſideratam; ſed mercator ità vult merces proijcere ex metu naufragij, vt proiectionem ſecundum ſe præcisè conſideratam odio habeat, & nolit tanquam malam; ergo proiectio mercium eſt inuoluntaria ſecundum quid.

QVAESTIO XII.

Vtrum concupiſcentia cauſet inuoluntarium, vel minuat voluntarium.

1. VIdetur concupiſcentia cauſare inuoluntarium: primò quia impetus lapidi impreſſus ab extrinſeco proijciente, & lapidem mouens ſurſum contra naturalem inclinationem grauitatis, qua lapis inclinatur ad motum deorſum, lapidem mouet violenter; ſed concupiſcentia delectationis, & aliorum bonorum extrinſecorum eſt quidam impetus homini impreſſus ab obiectis extrinſecis, ac ſæpè mouens ad peccandum contra naturalem inclinationem rationis, qua homo vt homo, & vt rationalis eſt, inclinatur ad honeſtè agendum; ergo concupiſcentia ſæpè

cum

cum quadam inuoluntarietate, & violentia mouet homines ad peccandum, adeoque causat inuoluntarium: & homines cum peccant ex concupiſcentia, peccant inuoluntariè ſaltem ſecundum quid.

2. Secundò cnm homo à concupiſcentia inclinatur ad agenda inhoneſta contra præceptum rationis, vel inhoneſtè agit contra inclinationem rationis, & actus eſt inuoluntarius, quia repugnat appetitui rationali; vel per appetitum rationalem vincit appetitum concupiſcentiæ, & actus eſt inuoluntarius, quia eſt contra appetitum concupiſcentiæ; ergo concupiſcentia boni contrarij rationi ſemper cauſat inuoluntarium ſaltem ſecundum quid.

3. Tertiò ex dictis quæſt. ſuperiore ideo mercator cum ex metu naufragij proijcit merces in mare, proijcit inuoluntariè ſecundum quid, quia ità vult proijcere ex metu, vt illam proiectionem ſecundum ſe præcisè conſideratam oderit tanquam malam; ſed idem mercator ex concupiſcentia lucri ità vult perferre labores, & pericula nauigationis, vt labores, & pericula ſecundum ſe præcisè oderit tanquam mala; ergo ex cupiditate lucri inuoluntariè ſecundum quid perfert pericula, & labores nauigationis: atque ex proportionali ratione milites ex concupiſcentia gloriæ, & honoris inuoluntariè ſecundum quid perferunt labores, & pericula militiæ.

4. Quartò concupiſcentia præſertim partis inferioris videtur minuere voluntarium,

rium, & facere, vt quæ fiunt ex concupiſcentia, fiant minus voluntariè, quam ſi fiant ſine concupiſcentia: e. g. fames videtur facere, vt minus voluntariè aliquis comedat, frangendo ieiunium præceptum, quam ſi comederet, & frangeret ieiunium ſine fame. Voluntas enim tunc minus voluntariè agit, cum agit minus ab intrinſeco, & minus ex cognitione; ſed cum agit ex concupiſcentia partis inferioris, agit minus ab intrinſeco, ſiquidem impellitur à concupiſcentia, quæ eſt actus appetitus ſenſitiui extrinſecus voluntati, & agit minus ex cognitione, nam vt docet Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 5. & vt oſtendit experientia, concupiſcentia delectationis minuit æſtimationem, ſeu cognitionem prudentiæ; ergo &c.

5. Quintò non poteſt diminui ſpecies, quin diminuatur genus; ſed paſſio, ſeu concupiſcentia minuit liberum, adeoque facit, vt actus ſit minus liber, liberum autem eſt ſpecies voluntarij; ergo concupiſcentia minuit etiam voluntarium, & facit, vt actus ſit minus voluntarius.

6. Reſpondeo ea fieri ex metu, quæ fiunt ad vitandum malum futurum imminens, & vitatu difficile; ea verò fieri ex concupiſcentia latiſſimè conſiderata, prout hic ſumitur, quæ fiunt ad acquirendum, & promouendum bonum; & quia etiam quæ fiunt ex ira, fiunt ad acquirendum bonum vindictæ, ideo etiam quæ fiunt ex ira, in aliquo ſenſu fiunt ex concupiſcentia. Quæritur igitur, vtrum

ſicut

ſicut quæ fiunt ex metu ad vitandum malum quod timemus, & fugimus, ſæpè fiunt inuoluntariè ſecundum quid, ſic quæ fiunt ex concupiſcentia, vel ira ad conſequendum bonum, quod concupiſcimus, fiant inuoluntariè ſecundum quid.

7. Reſpondent negatiuè *Ariſtoteles* 3. Ethic. cap. 1. Nyſſenus lib. 5. Philoſ. cap. 1. Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 24. quos ſequuntur S. Thomas 1. 2. quæſt. 6. art. 7. aliique communiter, pauciſſimis exceptis.

8. Probatur: nam cum voluntas habeat ſummam inclinationem ad promouendum ſuum bonum, cum operamur ea, quæ apprehendimus vt promotiua boni, operamur iuxta inclinationem voluntatis, adeoque operamur voluntariè ſine admixtione inuoluntarij ſecundum quid; ſed cum operamur ex concupiſcentia, ſemper facimus ea, quæ apprehendimus vt promotiua boni, quod concupiſcimus: e. g. mercator dum ex concupiſcentia lucri aggreditur nauigationem laboribus, & periculis plenam, apprehendit nauigationem vt promotiuam boni; ergo cum operamur ex concupiſcentia, operamur voluntariè ſine vlla admixtione inuoluntarij ſecundum quid. Ex oppoſita ratione quia voluntas habet repugnantiam ad ea, per quæ apprehendimus nos deteriorari, ac conſtitui in ſtatu deteriori, quam eſſemus immediatè ante, cum facimus aliqua, quæ apprehendimus vt conſtituentia nos in ſtatu deteriori, facimus illa cum repugnantia volun-

luntatis, adeoque inuoluntariè secundum quid; sed sæpè ex metu facimus aliqua, quæ apprehendimus vt constituentia nos in statu deteriori, quam essemus immediatè ante: e.g. mercator ex metu naufragij proijcit merces apprehendens se per illam proiectionem constitui in statu deteriori, quam esset ante, ideoque proijcit merces cum repugnantia voluntatis; ergo &c.

9. Quia verò cum gaudio facimus ea, quæ apprehendimus esse promotiua boni, cum tristitia facimus ea, quæ apprehendimus vt imminutiua boni, & vt constitutentia nos in statu deteriori, quam essemus antea, ideo cum operamur voluntariè sine admixtione inuoluntarij secundum quid, operamur cum gaudio, cum autem operamur inuoluntariè secundum quid, operamur cum tristitia, ac proinde vt Aristoteles docet, gaudium est signum, quod operatio quæ fit ex gaudio, est voluntaria sine admixtione inuoluntarij: tristitia est signum, quod operatio, quæ fit cum tristitia, est inuoluntaria secundum quid.

10. Hinc confirmatur conclusio. Nam signum inuoluntarij secundum quid est, cum operamur cum tristitia; sed licet qui operatur ex metu, sæpè operetur cum tristitia, tamen qui operatur ex concupiscentia, & spe boni, non operatur cum tristitia, sed cum gaudio; ergo licet qui operatur ex metu, sæpè operetur inuoluntariè secundum quid, tamen qui operatur ex concupiscentia, operatur voluntariè

sine

ſine admixtione inuoluntarij. Probatur minor: nam mercator cum ex metu naufragij proijcit merces, proijcit cum triſtitia, & lugens, ideoque alij condolent illi de iactura; idem mercator, dum aggreditur nauigationem ex concupiſcentia, & ſpe lucri, aggreditur gaudens, ideoque alij ſolent illi gratulari, & fauſta precari.

11. Debet tamen aduerti, quod homines multa aggrediuntur ex concupiſcentia boni, adeoque cum gaudio, & omnino voluntariè, quæ deinde proſequuntur ex metu, ideoque inuoluntariè ſecundum quid, & cum triſtitia: e.g. ſæpè aliqui aggrediuntur militiam ex concupiſcentia, & ſpe honoris, & gloriæ, ideoque cum gaudio, quos deinde expertos labores, & pericula militiæ pænitet, ideoque deindè perſeuerant in militia cum triſtitia, ex metu infamiæ, & pænarum, ſi acceptis ſtipendijs, fugiant, & militiam derelinquant. E conuerſo aliquando contingit, vt aliquis aggrediatur militiam inuoluntariè ſecundum quid, & cum triſtitia, ex metu infamiæ, & pænarum, Magiſtratibus ad militiam compellentibus, qui deinde expertus militiam ſibi proſperè ſuccedere, gaudens perſeuerat in militia ex concupiſcentia, & ſpe honoris, & gloriæ, ac proinde ſine mixtione inuoluntarij ſecundum quid. Hoc autem eſt diligenter aduertendum ad ſoluenda plura, quæ poſſunt opponi.

12. Ad 1. concedo maiorem, & diſtinguo

guo minorem: concupiſcentia delectationis, & aliorum bonorum extrinſecorum eſt quidam impetus homini impreſſus purè ab extrinſeco, & contra omnem naturalem inclinationem, nego: non purè ab extrinſeco, & iuxta inclinationem naturalem, qua homo inclinatur ad bona extrinſeca, concedo minorem; & nego conſequentiam. Impetus, quo lapis mouetur ſurſum, eſt purè ab extrinſeco contra omnem naturalem inclinationem lapidis; ergo talis impetus eſt lapidi violentus, & cauſat in lapide motum ſurſum violentum, hoc eſt procedentem ab extrinſeco, nullam vim conferente lapide. E conuerſo concupiſcentia delectationis, & aliorum bonorum extrinſecorum, cum ſit actus vitalis, non procedit purè ab obiectis extrinſecis, ſed procedit etiam vitaliter ab ipſo homine, & præterea eſt iuxta naturalem inclinationem, qua homo inclinatur ad concupiſcendum delectationem, & alia bona extrinſeca; ergo concupiſcentia non eſt violenta, nec inuoluntaria, & cum mouet hominem ad peccandum, mouet ad peccandum voluntariè, cum moueat ad peccandum, quia homo vult, & ex naturali inclinatione, qua concupiſcit bonum, propter quod peccat. Licet verò peccatum fiat contrà naturalem inclinationem ad bonum honeſtum, tamen ex hoc ſequitur ſolum peccatum eſſe inuoluntarium ſecundum quid impropriè, nõ autem propriè, vt magis explicabitur iam in reſponſione ad ſecundũ.

13. Ad

13. Ad 2. quæstione 11. num. 13. dixi, omnes electiones liberas, quibus ex duobus bonis oppositis, ad quæ inclinamur, eligimus vnum, relicto alio, esse mixtas ex voluntario, & inuoluntario secundum quid impropriè: e.g. cum eligimus honestum, relicto iucundo, electio honesti est aliquo pacto inuoluntaria, quia est contra appetitum iucundi; cum eligimus iucundum, relicto honesto, electio iucundi est aliqualiter inuoluntaria, quia est contra appetitum honesti. Cum igitur quærimus, vtrum concupiscentia causet inuoluntarium secundum quid, non quærimus, vtrum causet inuoluntarium secundum quid improprium, quod datur in omnibus electionibus liberis, sed quærimus, vtrum causet inuoluntarium secundum quid proprium, quale causat metus; sed argumentum probat solum concupiscentiam causare inuoluntarium secundum quid improprium, quale datur in omnibus electionibus liberis; ergo non probat contra nos.

14. Ad 3. desumptum ex paritate metus, quæ est valde molesta, distinguo maiorem: ideo proiectio mercium est inuoluntaria, quia secundum se præcisè odio habetur tanquam mala, & apprehenditur etiam in præsentibus circunstantijs constituere mercatorem in statu deteriori, concedo; & hoc non apprehenditur, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Tunc solum operamur inuoluntariè secundum quid propriè,

cum

cum facimus actiones, per quas apprehendimus nos constitui in statu deteriori, quam essemus ante, ideoque facimus tales actiones contra naturalem inclinationem promouendi nostrum bonum, & cum tristitia, illasque auersantes vt malas, licet illas eligamus vt necessarias ad vitandum maius malum, quo magis tristamur, & quod magis auersamur; sed ex solo metu, & quodammodo coacti ab extrinseco facimus actiones, per quas apprehendimus nos constitui in statu deteriori, ideoque cum tristitia, eo pacto, quo mercator proijcit merces cum maxima tristitia, existimās se per proiectionem constitui in statu deteriori, & auersans proiectionem vt malam, atque illam eligens solum vt necessariam ad vitandum maius malum, hoc est naufragium, quod magis auersatur, & quo magis tristaretur: at ex concupiscentia facimus solum actiones, per quas apprehendimus promoueri bonum nostrum, siquidem nemo ex concupiscentia boni facit id, per quod apprehendit se peius habere; ergo solus metus, non verò concupiscentia causat inuoluntarium secundum quid propriè dictum.

15. Dices: peccator ex concupiscentia boni iucundi peccat, videns se per peccatum constitui in statu deteriori; ergo potest aliquis ex concupiscentia facere actiones, per quas videt se constitui in statu deteriori, adeoque inuoluntarias secundum quid.

16. Respondeo distinguo antecedens:

peccator ex concupiscentia peccat, videns speculatiuè se constitui in statu deteriori, concedo; videns id practicè, nego; & nego consequentiam. Peccator, dum peccat ex concupiscentia, videt speculatiuè se constitui in statu deteriori; siquidem cognoscit melius esse non peccare, quam peccando acquirere bonum concupitum; sed quia bonum concupitum per voluntatem præfert bono Innocentiæ à peccato, apprehendit se peccando acquirere bonum à se concupitum, & amatum supra bonum Innocentiæ à peccato, ideoque practicè apprehendit se peccando constitui in statu meliori, hoc est habendi bonum magis concupitum, & quo magis gaudebit, ideoque peccat cum gaudio iuxta illud Prouerb. 2. *Lætantur, cum malè fecerint, & exultant in rebus pessimis.* At cum quis peccat ex metu, peccat, existimans se constitui in statu deteriori, & eligit peccatum ad vitandum aliud malum, quod practicè apprehendit vt maius malo peccati, quia illud odit supra malum peccati, ideoque peccat dolens, & inuoluntariè secundum quid.

17. Ad 4. In argumento quæritur, vtrum concupiscentia, seu passio partis inferioris augeat, vel minuat voluntarium. Dico ex doctrina S. Thomæ 1. 2. qu. 27. art. 6. communiter recepta: concupiscentia, & passio partis inferioris, hoc est appetitus sensitiui, si antecedit actum voluntatis, minuit voluntarium secundum perfectionem essentialem, quæ explicatur

in definitione voluntarij, sed auget voluntarium secundum perfectionem intensiuam actus. Prima pars probatur ratione allata in argumento. Nam perfectio essentialis voluntarij consistit in hoc, vt sit ab intrinseco, & ex cognitione; sed cum agimus ex impetu passionis, voluntas agit minus ab intrinseco, siquidem agit ex impulsu passionis extrinsecæ, & minus ex cognitione, siquidem passio minuit cognitionem prudentiæ; ergo &c. Secunda pars probatur: nam passio per se facit, vt exerceamus actum intensiorem; ergo auget voluntarium secundum perfectionem intensiuam consistentem in hoc, vt actus sit magis intensus. Cum igitur quis frangit ieiunium ex impulsu concupiscentiæ, actus ille est minus voluntarius secundum perfectionem essentialem voluntarij, sed est magis intensus; & quia malitia peccati magis attenditur secundum hoc, quod sit voluntarium quoad perfectionem essentialem voluntarij, quam secundum intentionem actus; ideo concupiscentia antecedens per se minuit, non autem auget peccatum, & fractio ieiunij facta ex concupiscentia per se est peccatum minus graue, quam si ieiunium frangeremus sine impulsu concupiscentiæ. Dixi concupiscentiam antecedentem minuere voluntarium quoad perfectionem essentialem. Nam concupiscentia consequens electionem voluntatis non minuit voluntarium, sed est signum, quod actus est magis voluntarius. Ratio est, quia actus voluntatis

tis cum est vehemens, & valde intensus, ac perfectus, trahit actum appetitus sensitiui; ergo cum concupiscentia appetitus sensitiui sequitur ex actu voluntatis, signum est, quod voluntas vehementer, & valdè voluntariè, & perfectè prosequitur obiectum, adeoque quod actus est valde voluntarius. Ideo concupiscentia consequens peccatum est signum, quod peccatum est maius.

18. Ad 5. nego maiorem, ac dico posse minui speciem, & augeri genus. Patet: nam ascensus, & descensus sunt species motus, & tamen potest minui ascensus, & descensus, & augeri motus. Si enim dentur duæ viæ, altera magis, altera minus accliuis, potest contingere, vt qui mouetur per viam minus accliuem, magis moueatur, & tamen minus ascendat, quam qui mouetur per magis accliuem. In casu nostro actus constituitur liber per hoc, quod procedat à principio indifferenti, & constituitur magis liber per hoc, quod procedat à principio magis indifferenti: idem actus constituitur voluntarius per hoc, quod sit iuxta inclinationem voluntatis, & magis voluntarius per hoc, quod fit cum maiori inclinatione voluntatis: sed concupiscentia inclinando voluntatem ad electionem obiecti concupiti potest facere, vt voluntas eligat obiectum cum maiori inclinatione, & cum minori indifferentia; ergo potest facere, vt actus sit minus liber, & magis voluntarius intensiuè. Addo, quod cum actus est liber ex

defe-

defectu cognitionis, aucta cognitione, potest euadere, minus liber, & magis voluntarius, non solum intensiuè, sed etiam essentialiter, hoc est quoad prædicata, quæ explicantur in definitione voluntarij. Patet: nam quia amor, quo Deum amamus in vita præsenti, est liber ex defectu cognitionis, aucta cognitione, magis inclinamur ad Deum amandum, adeoque Deum amamus minus liberè, hoc est cum minori indifferentia, & tamen amor Dei fit magis voluntarius non solum intensiuè, sed etiam essentialiter, cum sit magis ab intrinseco, & magis ex cognitione. Cum autem cognitio abstractiua mutabitur in intuitiuam, & videbimus Deum, sicuti est, amor Dei desinet esse liber, & euadet necessarius, ac simul summè voluntarius non solum intensiuè, sed etiam essentialiter, hoc est summè ab intrinseco, & summè ex cognitione, vt dictum est quæst. 7. in responsione ad 8. quæsitum. Ratio, quare species possit augeri, diminuto genere est, quia cum species supra rationem genericam addat rationem differentialem, potest intelligi, quod ita augeatur ratio differentialis, vt simul minuatur ratio generica, vt patet in exemplis allatis.

QVAESTIO XIII.

Vtrum ignorantia causet inuoluntarium?

1. Videtur ignorantia non causare inuoluntarium: primò quia inuolun-

tarium meretur veniam, vt docet Damascenus 2. de fide cap. 24; sed aliquando quod fit ex ignorantia non meretur veniam, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 14. *Si quis ignorat ignorabitur*; ergo aliquando quod fit ex ignorantia non est inuoluntarium.

2. Secundò si ignorantia causaret inuoluntarium, cum omne peccatum sit ex aliqua ignorantia, iuxta illud Prouerb. 14. *Errant qui operantur malum*, omne peccatum esset inuoluntarium; consequens est absurdum, & contra S. Damascenum, quem omnes sequuntur, qui lib. 2. orthodoxæ fidei dicit, omne peccatum esse voluntarium; ergo &c.

3. Tertiò quod fit, inuoluntariè, fit cum tristitia, vt docet Damasc. loco citato; sed quædam fiunt ignoranter, & sine tristitia; ergo quædam fiunt ignoranter, & non inuoluntariè. Probatur minor: nam cum aliquis in venatione occidit ignoranter hostem, quem putat ceruum, non tristatur, sed potius gaudet.

4. Respondeo S. Thomam 1. 2. q. 6. art. 8. quem in hac materia sequuntur omnes, ex doctrina Aristotelis 3. Ethic. c. 1. vt soluat propositam quæstionem de inuoluntario ex ignorantia docere primo, quod cum ignorantia sit priuatio cognitionis, ac scientiæ causat non voluntarium, vel inuoluntarium, non positiuè, & physicè influendo, sed negatiuè, in quantum aufert cognitionem requisitam ad hoc, vt actus sit voluntarius, & quæ cognitio si adesset

impe-

impediret actum. Explicatur. Tenebræ cum sint priuatio lucis, sunt causa, vt quæ sunt in aere tenebroso non videantur, in quantum auferunt ab aere lucem requisitam ad hoc, vt quæ sunt in aere videantur. Rursus tenebræ nocturnæ sunt quodammodo causa, vt aer nocturnus non sit calidus, sed frigidus, in quantum auferunt lucem, quæ si daretur in aere illum calefaceret, & impediret ne frigesieret. Proportionaliter cum Pater in venatione occidit filium, inculpabiliter ignorans illum esse filium, & putans esse ceruum, talis ignorantia est quodammodo causa, vt illa occisio non sit voluntaria, sed inuoluntaria. Est causa, cur non sit voluntaria, in quantum aufert cognitionem requisitam ad hoc, vt sit voluntaria. Vt enim occisio filij sit voluntaria, debet ille cognita, quia nihil volitum, quin præcognitum; sed ignorantia facit, vt non sit cognita; ergo facit, vt non sit voluntaria. Eadem ignorantia est causa, vt occisio filij sit inuoluntaria, in quantum aufert cognitionem, quæ impediret ne occisio fieret.

5. Docet secundò, quod quia non omnis ignorantia aufert cognitionem requisitam ad hoc, vt actus sit voluntarius, non omnis ignorantia est causa, vt actus sit non voluntarius: quia rursus non omnis ignorantia aufert cognitionem, quæ impediret actum, non omnis ignorantia est causa, vt actus sit inuoluntarius.

6. Docet tertiò, quod ad statuendum, quænam ignorantia reddat actum non vo-

luntarium, vel inuoluntarium, obseruandum est ignorantiam posse tripliciter se habere ad actum voluntatis: primò concomitanter: secundò consequenter: tertiò antecedenter.

7. Tunc ignorantia se habet concomitanter ad actum, cum quis facit aliquid ignorans per ignorantiam sibi neque directè, neque indirectè voluntariam, sed paratus, ac dispositus illud idem facere, etiamsi sciret, ac proindè illud facit ignorans, non autem quia ignorat: e.g. cum aliquis in venatione occidit hostem, ignorans illum esse hostem, ac putans esse ceruum, paratus occidere, si sciret esse hostem, talis ignorantia, si neque directè, neque indirectè sit illi voluntaria, est purè concomitans.

8. De ignorantia purè concomitante ex doctrina Aristotelis 3. Ethic. c. 1. ponit S. Thom. primam conclusionem, quæ est: ignorantia purè concomitans non causat inuoluntarium, sed causat non voluntarium, adeoque quæ fiunt cum ignorantia purè concomitante, neque sunt voluntaria, neque inuoluntaria, sed sunt non voluntaria: e.g. in casu posito qui occidit hostem, putans illum esse ceruum, neque occidit voluntariè, neque inuoluntariè, sed occidit non voluntariè. Quod non occidat voluntariè probatur, quia nihil potest esse voluntarium, & actu volitum, quin actu cognoscatur, siquidem nihil volitum quin præcognitum; sed hic occidit hostem, non cognoscens se occidere hostem,

ſtem; ergo non voluntariè occidit hoſtem. Neque poteſt dici, quod occiſio ſit voluntaria imputatiuè, & indirectè. Nam, ex dictis quæſt.9. eatenus occiſio eſſet voluntaria imputatiuè, & indirectè, quatenus ignorantia eſſet inuoluntaria imputatiuè, & indirectè, ità vt occidens poſſet, ac deberet non ignorare illum, quem occidit, eſſe hoſtem; ſed ſupponitur ignorantiam nullo pacto eſſe voluntariam, alioquin non eſſet purè concomitans; ergo &c. Quod neque occidat inuoluntariè probatur. Nam talis occiſio hoſtis non repugnat voluntati, qua nolit occidere, ſiquidem ſupponitur occidens eſſe paratus ad occidendum, etiamſi ſciret illum eſſe hoſtem. Cum igitur occiſio neque ſit voluntaria, & volita, neque inuoluntaria, & nolita, eſt ſolum non voluntaria: non voluntarium autem eſt medium negatiuum inter poſitiuè voluntarium, & poſitiuè inuoluntarium, vt dictum eſt quæſt.7.

9. Tunc ignorantia conſequenter ſe habet ad actum voluntatis, cum quis ità facit aliquid ignorans, vt talis ignorantia ſit illi voluntaria. Porrò iuxtà doctrinam traditam quæſt. 9. dupliciter ignorantia poteſt eſſe voluntaria. Primò directè, cum aliquis directè vult ignorare, vel vt excuſetur à peccato, vel vt non retrahatur à peccando: e. g. poteſt aliquis legere librum prohibitum ità ignorans prohibitionem, vt velit ignorare, vt excuſetur à peccato, & vt non retrahatur à legendo; & hæc ignorantia dicitur affectata, ac de

ea intelligitur illud Iob.21.*scientiã viarum tuarum nolumus*. Secundò ignorantia potest esse voluntaria solum indirectè, cum quis ignorat id, quod potest, ac debet scire, vel non considerat id, quod potest, & debet considerare, & hæc vocatur ignorantia malæ electionis ex passione, vel habitu proueniens: e. g. cum aliquis ignorat librum esse prohibitum, cum posset, ac deberet scire, talis ignorantia licet non sit directè volita, est voluntaria indirectè quasi proueniens ex negligentia. A fortiori est voluntaria saltem indirectè ignorantia præceptorum vniuersalium iuris naturalis, quæ præcepta homines possunt, & tenentur scire, puta præceptorum decalogi.

10. De ignorantia consequenti S.Thomas ponit secundam conclusionem, quæ est: ignorantia consequens, & voluntaria, qua aliquis ignorat, quæ tenetur scire, vel non considerat, quæ tenetur considerare, non causat inuoluntarium simpliciter, sed aliquando causat inuoluntarium secundum quid, adeoque quæ fiunt ex ignorantia consequente sunt simpliciter, & imputatiuè voluntaria, sed aliquando sunt inuoluntaria secundum quid: e.g. cum aliquis legit librum prohibitum cum ignorantia prohibitionis directè, vel indirectè voluntaria, talis lectio non est illi simpliciter inuoluntaria, sed solum potest esse inuoluntaria secundum quid. Probatur: nam ex dictis quæst.9. qui directè, vel indirectè vult ignorantiam, quam tenetur

netur vitare, eo ipso indirectè, & imputatiuè sunt illi voluntaria ea, quæ cognoscit, vel tenetur cognoscere, vt sequutura ex tali ignorantia; sed hic directè, vel indirectè vult ignorantiam prohibitionis, quam ignorantiam tenetur vitare; ergo eo ipso est illi voluntaria transgressio prohibitionis, quam cognoscit, vel tenetur cognoscere sequuturam ex ignorantia; ergo cum transgressio prohibitionis sit illi simpliciter voluntaria indirectè, & imputatiuè, solum potest esse inuoluntaria secundum quid, si sit contra voluntatem, qua paratus est non legere, si sciat librum esse prohibitum; si verò paratus esset legere, etiamsi sciret librum esse prohibitum, transgressio prohibitionis neque esset illi inuoluntaria secundum quid.

11. Tunc ignorantia antecedenter se habet ad actum, cum quis ità facit aliquid ignorans, & quia ignorat, paratus non facere, si sciret, vt talis ignorantia neque directè, neque indirectè sit illi voluntaria: e.g. cum Pater adhibita diligentia, iacit sagittam, ignorans filium transire per viam, & filium transeuntem interficit, non occisurus, ac non iacturus sagittam, si sciret, talis ignorantia est omninò antecedens occisionem, quia non est voluntaria vllo pacto, & est causa occisionis.

12. De hac ignorantia omninò antecedenti S. Thomas ponit tertiam conclusionem, quæ est: ignorantia antecedens causat inuoluntarium simpliciter, ideoque quæ aliquis facit ex ignorantia ante-

cedente, quam non tenebatur vitare, non facturus, si sciret, sunt illi simpliciter inuoluntaria: e.g. cum Pater occidit filium ex ignorantia omninò antecedenti, quam non tenebatur vitare, dispositus ad non occidendum, si sciret, occidit inuoluntariè simpliciter. Probatur: nam qui facit aliquid ità illud nolens in se ipso, vt neque velit indirectè, & imputatiuè in alio, ex quo cognoscat, vel debeat cognoscere illud sequuturum, facit illud inuoluntariè simpliciter; sed Pater in casu posito occidit filium ità nolens occidere, vt neque talem occisionem velit indirectè, & imputatiuè in ignorantia, ex qua cognoscat, vel debeat cognoscere sequuturam occisionem filij; ergo occidit filium inuoluntariè simpliciter, adeoque ignorantia antecedens causat inuoluntarium simpliciter, & quæ fiunt ex ignorantia antecedenti fiunt inuoluntariè simpliciter.

13. Debet aduerti primò, quod ad hoc, vt aliquid sit inuoluntarium ex ignorantia, debet esse contrà aliquam voluntatem actualem, virtualem, vel habitualem, qua illud nolimus: e.g. vt occisio filij facta ex ignorantia sit inuoluntaria Patri debet esse contra aliquam voluntatem actualem, virtualem, vel habitualem, qua nolit filium occidere, & ex vi cuius, si sciret filium transire, non iaceret sagittam. Occisio ergo filij triplici modo potest esse inuoluntaria Patri. Primò potest esse contra voluntatem actualem. Potest enim contingere, vt pater actu cogitet de

filio,

filio, & dicat *nolo filium interficere*, ideoque si scirem illum transire, non iacerem sagittam, & tamen ex ignorantia iaciat sagittam, & interficiat filium. Secundò potest esse contra voluntatem virtualem, si nimirum Pater cogitet de filio, & ita illum actu amet, vt talis amor sit voluntas virtualis non iaciendi sagittam, si filius transiret, adeoque repugnet, vt durante tali amore iaciat sagittam, sciens filium transire. Tertiò potest esse contra voluntatem habitualem, si nimirum Pater actu nihil cogitet de filio, adeoque nullum actum voluntatis exerceat circa filium, sed sit ità habitualiter dispositus, vt sit moraliter certum, quod durante tali dispositione, si sciret filium transire, non iaceret sagittam. Hinc sequitur inuoluntarium ex ignorantia non dici ex eo præcisè, quod sit contra voluntatem purè conditionatè existentem, quam Deus videt per scientiam mediam extituram, si daretur scientia, sed esse contra voluntatem actualem, virtualem, vel habitualem, quæ de facto datur, & quam Deus videt dari per scientiam visionis, & esse talem, vt ex vi illius verificetur, quod si daretur scientia eius, quod ignoratur, non poneretur actio.

14. Debet aduerti secundò, quod actus, qui sunt non voluntarij, vel inuoluntarij ex ignorantia, sunt non voluntarij, vel inuoluntarij secundum prædicata ignorata: e.g. cum aliquis ex ignorantia concomitante occidit hostem, putans illum esse

ceruum, quia occisio est ignorata non in quantum est occisio animalis, sed in quantum est homicidium, seù occisio hominis, est illi non voluntaria, non in quantum est occisio animalis, sed in quantum est occisio hominis, ideoque ille non committit peccatum homicidij. Cum filius ex ignorantia occidit Patrem, putans esse hostem, occisio est illi voluntaria in ratione homicidij, sed inuoluntaria in ratione Parricidij.

15. Ad 1. distinguo minorem: quod fit ex ignorantia consequenti eorum, quæ quis tenetur scire, non meretur veniam concedo minorem: quod fit ex ignorantia antecedenti eorum, quæ quis non tenetur scire, non meretur veniam, nego minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Illa solum merentur veniam, & non imputantur ad culpam, quæ in quantum sunt mala, & prohibita fiunt inuoluntariè simpliciter; sed illa solum, quæ fiunt ex ignorantia antecedenti malitiæ, & prohibitionis, fiunt inuoluntariè simpliciter, in quantum sunt mala, & prohibita; ergo illa solum, quæ fiunt ex ignorantia antecedenti malitiæ, & prohibitionis merentur veniam, & non imputantur ad culpam. E conuerso quæ in quantum sunt mala, & prohibita fiunt voluntariè simpliciter, licet fiant inuoluntariè secundum quid, imputantur ad culpam, & non merentur veniam; sed quæ fiunt ex ignorantia consequenti malitiæ, & prohibitionis, quam tenemur scire, fiunt voluntariè sim-

pli-

pliciter; ergo imputantur ad culpam, & non merentur veniam. Ideo de ignorantia consequenti dicitur ab Apostolo, *qui ignorat ignorabitur*.

16. Ad 2. distinguo maiorem: si quælibet ignorantia causaret inuoluntarium, omne peccatum esset inuoluntarium, concedo: si sola antecedens ignorantia prohibitionis, & totius malitiæ causaret inuoluntarium, omne peccatum esset inuoluntarium, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Peccatum cum fit ex ignorantia prohibitionis, ac totius malitiæ, fit solum ex ignorantia consequenti, & voluntaria eorum, quæ tenemur scire; sed quæ fiunt ex ignorantia consequenti eorum, quæ tenemur scire, fiunt voluntariè saltem indirectè, & imputatiuè, vt dictum est conclus. 2; ergo tale peccatum est voluntarium, & imputabile. Cum verò peccatum fit ex ignorantia aliqua antecedenti, per illam non ignoratur totaliter malitia, & prohibitio, sed ignoratur solum partialiter, hoc est non perfectè penetratur: nam si perfectè penetraretur, non committeretur peccatum; sed peccatum factum ex tali ignorantia antecedenti partiali est voluntarium; ergo neque ex hoc capite sequitur peccatum non esse voluntarium. Scripturæ, & Patres, immo Philosophi cum Aristotele, dum asserunt omne peccatum fieri ex aliqua ignorantia, dicunt fieri, vel ex ignorantia consequenti eorum, quæ tenemur scire, vel ex ignorantia anteceden-

ti, sed partiali, qua licet cognoscamus nos peccare, tamen non perfectè penetramus malitiam peccati.

17. Ad 3. distinguo minorem: quædam fiunt ignoranter ignorantia purè concomitante, & tamen sine tristitia consequente scientiam, concedo: quædam fiunt ignoranter ignorantia antecedente, ac non auferente malitiam, propter quam illa aversamur, & tamen fiunt sine tristitia consequente scientiam, nego minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Dictum est conclusione 1. ea, quæ fiunt cum ignorantia concomitante, non esse inuoluntaria, sed solum esse non voluntaria; sed in casu posito hostis occiditur cum ignorantia purè concomitante; ergo non occiditur inuoluntariè, adeoque non est mirum, quod ex scientia facti non sequatur tristitia.

17. Verum ad vitandas æquiuocationes explicandum est, quo pacto inuoluntarium fiat cũ tristitia. Vt igitur Aristoteles docet 3. Ethic. cap. 1. Inuoluntarium ex metu fit cum tristitia comitante, ac simultanea actioni: e. g. mercator ex metu naufragij proijcit merces tristis, & gemens; ideoque tristitia comitans actionem est signum inuoluntarij secundum quid. At inuoluntarium ex ignorantia fit sine tristitia comitante actionem, & solum fit cum tristitia consequente ex scientia facti: e.g. cum Pater occidit filium, quem putat ceruum, occidit sine tristitia, immo cum lætitia; sed post occisionem cum aduertit

uertit se non occidisse ceruum, sed filium, tunc tristatur, eumque pænitet facti. Ideo vt Aristoteles docet, signum inuoluntarij ex ignorantia est tristitia, & pænitentia, quæ durante eadem dispositione voluntatis, sequuntur ex scientia, & cognitione facti: e. g. signum, quod Pater inuoluntariè occidit filium est, quia statim ac cognoscit se occidisse filium, tristatur, & nollet iecisse sagittam.

19. Sed oppones: latrones dum ducuntur ad suspendium dolét, eosque pænitet furtorum factorum, & tamen talis tristitia, & pænitentia non est signum, quod inuoluntariè sint furati; ergo falsa est regula Aristotelis.

20. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Regula est, quod dolor & pænitentia, durante eadem dispositione voluntatis, est signum inuoluntarij: at non asseritur, quod tristitia, & pænitentia sequens ex cognitione de pæna luenda pro facto, sit signum illud inuoluntariè fuisse factum; sed latrones cum sciunt se feliciter fuisse furatos, durante eadem dispositione voluntatis, non dolent, sed gaudent; dolent autem solum, cum sciunt se suspendendos in pænam facti; ergo &c.

21. Oppones secundò: sæpè incontinentes statim, ac vident peccatum opere completum, dolent, ac nollent peccasse, & tamen voluntariè peccarunt; ergo falsa est regula.

22. Respondeo, negando consequentiam.

tiam. Incontinentes dolent, quia postquam satisfecerunt passioni, ex qua peccant, mutant dispositionem voluntatis; sed regula est, quod illa solum tristitia, & pænitentia est signum voluntarij, quæ sequitur ex cognitione facti, durante eadem dispositione voluntatis; ergo stat regula.

23. Oppones tertiò: qui ex ignorantia penitus antecedenti prohibitionis legit librum prohibitum, legit inuoluntariè, non lecturus, si sciat, & tamen potest contingere, vt cognita prohibitione, non doleat se legisse, sed potius lætetur, quia legit sine peccato, ac multa didicit; ergo potest dari inuoluntarium ex ignorantia, absque eo quod ex scientia facti sequatur dolor, & pænitentia.

24. Respondeo, distinguo consequens: ergo potest dari inuoluntarium, quo aliquid sit volitum propter malitiam, quam ignorantia aufert ab actione, absque eo quod ex scientia sequatur dolor, & pænitentia, concedo; potest dari inuoluntarium propter malitiam, quam ignorantia non aufert, absque eo quod ex scientia facti sequatur dolor, & pænitentia, nego consequentiam. Dum pater ex ignorantia occidit filium, cognito, quod occidit filium, dolet, quia occisio filij est illi inuoluntaria, non solum in quantum est moraliter peccaminosa, sed etiam in quantum est physica occisio filij; sed ignorantia licet faciat, vt occisio non sit peccaminosa, non facit, vt non sit physica occisio filij; ergo cum cognoscit se filium occi-

occidisse, dolet, non quia peccauit, sed quia licet non peccarit, tamen physicè occidit. E conuerso cum quis ex ignorantia legit librum prohibitum, eatenus non vult legere, si sciret esse prohibitum, quatenus videt, quod si sciret, & legeret, peccaret; sed cum post lectionem cognoscit librum esse prohibitum, cognoscit se legendo non peccauisse, quia prohibitionem ignorauit; ergo non est cur tristetur. Sensus igitur regulæ ab Aristotele traditæ est: cum operamur inuoluntariè ex ignorantia, durante eadem dispositione voluntatis, & adueniente scientia facti, quæ non auferat malitiam, propter quam actionem auersamur, sequitur dolor, & pænitentia.

QVAESTIO XIV.

De circumstantijs actuum humanorum.

S.Thom. qu.7.

1. EX dictis quæstione 7. num. 12. voluntarium est, *Cuius principium est in agente sciente singula, in quibus est actus*, hoc est cognoscente quæ spectant ad actionem; sed inter alia spectantia ad actionem recensentur circumstantiæ; ergo ad voluntarium requiritur, vt saltem cognoscantur aliquæ circumstantiæ, ideoque actus humani constituuntur voluntarij,

rij, vel inuoluntarij per cognitionem, vel ignorantiam circunstantiarum. Hinc est, vt Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. & S. Thomas 1. 2. quæst. 7. postquam egerunt de voluntario, & inuoluntario, agant de circunstantijs, ex quarum cognitione, vel ignorantia iudicari potest, vtrum actus sint voluntarij, vel inuoluntarij. Vt doctrinam de circunstantijs ex Aristotele, S. Thoma, Suario, & Vasquez præcipuè desumptam breuiter tradam.

2. Quæritur primò, quid intelligatur nomine circunstantiarum?

3. Respondeo ex S. Thoma q. 7. art. 1. nomen circunstantiæ ab ijs, quæ circumstant res existentes in loco, translatum esse ad significandum ea, quæ quodammodo circumstant actiones humanas; sed illa dicuntur circumstare rem existentem in loco, quæ ita sunt extrinseca tali rei, vt illam localiter attingant, vel saltem sint illi localiter propinqua; ergo proportionaliter conditiones, quæ ità sunt extrinsecæ actionibus humanis, vt illas quodammodo attingant, dicuntur circunstare actiones humanas, & vocantur circunstantiæ actuum humanorum.

4. Quæritur secundò, quid requiratur ad hoc, vt conditiones, quæ sunt extrinsecæ, humanis actionibus, illas moraliter afficiant, & attingant, ideoque dicantur circunstantiæ morales actionum humanarum?

5. Respondeo ex Suario de actibus humanis tract. 3. disp. 5. sect. 3. n. 2. quod illæ

illæ conditiones moraliter afficiunt, & attingunt actiones humanas, & sunt earum circunstantiæ morales, quæ ita sunt extrinsecæ actionibus humanis physicè consideratis, vt eas constituant moraliter bonas, vel malas, conformes, aut difformes regulæ rationis, magis, aut minus bonas, vel malas, conformes, aut difformes regulæ rationis: conditiones verò quæ impertinenter se habent ad constituendas actiones humanas bonas, vel malas, non afficiunt moraliter actus humanos, neque sunt circunstantiæ morales: e. g. quia ad hoc, vt acceptio alicuius rei sit moraliter mala, valdè confert, quod res accepta sit aliena, quod accepta sit, inuito Domino, quod sit magni pretij &c. omnes istæ conditiones sunt circunstantiæ morales actionis, qua fuit accepta. E conuerso quia ad moralitatem talis actionis nihil confert, quod res accepta fuerit hora 20. vel 21. tempore sereno, vel pluuio, tales circunstantiæ non sunt morales.

6. Quæritur tertiò, vtrum ex circunstantijs moralibus quædam sint substantiales, siue essentiales actionibus, vt moralibus, quædam sint solum accidentales?

7. Respondeo affirmatiuè, ac dico, quod circunstantiæ, quæ primo constituunt actiones humanas moraliter bonas, vel malas, conformes, vel difformes regulæ rationis, sunt essentiales, & substantiales, & spectant ad substantiam actus moralis: illæ autem circunstantiæ, quæ supponunt

ponunt actiones humanas vt per aliquod aliud prædicatum vniuersalius constitutas bonas, vel malas, conformes, vel difformes regulæ rationis, & bonitatem, aut malitiam moralem augent, vel minuunt, sunt accidentales: e. g. quia actio physica furandi primo constituitur moraliter mala per hoc, quod sit *acceptio alieni, inuito Domino*, istæ circunstantiæ, quod res accepta sit aliena, & quod Dominus sit inuitus, sunt substantiales actioni furandi. E conuerso quia illa eadem actio non primo constituitur moraliter mala per hoc, quod sit acceptio mille aureorum in loco sacro, sed supposita malitia furti, per tales circunstantias augetur talis malitia, circunstantiæ quantitatis pecuniæ, & loci sacri, sunt accidentales. S. Thomas, & Scholastici communiter nomine circunstantiarum intelligunt solum conditiones accidentales actuum moralium, conditiones autem substantiales non vocant circunstantias, sed substantiam actuum moralium. Aristoteles è conuerso 3. Ethic. cap. 1. nomine circunstantiarum intelligit solas conditiones substantiales, vt putat Vasquez 1. 2. disp. 13. cap. 1. vel vt probabilius docet Suarius de actibus Humanis tract. 2. disp. 5. sect. 1. num. 14. comprehendit vniuersim omnes circunstantias morales, seu sint substantiales, seu accidentales.

8. Quæritur quartò, vtrum cum duæ circunstantiæ, quarum neutra supponit aliam, constituunt æquè primo actionem mora-

moraliter bonam, vel malam, vtraque sit substantialis, vel vtraque sit accidentalis, vel altera substantialis, altera accidentalis?

9. Respondeo, quod vtraque est substantialis, adeoque tunc actio est moraliter duplex, & habet duplicem substantiam moralem: e. g. cum quis alloquitur excommunicatum, & dat illi prauum consilium, talis actio constituitur æquè primo moraliter mala per malitiam loquendi cum excommunicato, quæ non supponit malitiam praui consilij, ac per malitiam praui consilij, quæ non supponit malitiam loquendi cum excommunicato, ideoque vtraque malitia est æquè substantialis illi actioni. Addo, quod vtraque malitia est accidentalis alteri malitiæ, & actui vt moraliter malo per aliam malitiam: e.g. malitia praui consilij est accidentalis malitiæ loquendi cum excommunicato, & actui vt moraliter malo per hoc, quod sit locutio cum excommunicato, & malitia loquendi cum excommunicato est accidentalis prauo consilio.

10. Quæritur quintò, vtrum ex circumstantijs accidentalibus aliquæ augeant, vel minuant bonitatem, aut malitiam moralem intra eandem speciem, aliæ addant bonitatem, & malitiam specie diuersam?

11. Respondeo affirmatiuè: e. g. eleemosina per hoc, quod detur viro probo valdè indigenti, euadit honestior intra eandem speciem; per hoc vero, quod detur ex voto, euadit honestior honestate

alte-

alterius speciei, quia cum impletio voti sit actus Religionis, Eleemosina data ex voto vltra honestatem misericordiæ habet honestatem Religionis. Proportionaliter furtum ex eo, quod sit mille aureorum, sit grauius intra speciem furti; ex eo, quod sit furtum Calicis consecrati, acquirit malitiam sacrilegij specie diuersam à malitia furti. Vndè desumatur diuersitas specifica actuum moralium non est explicandum hoc loco.

12. Quæritur sexto vtrum circunstantiæ accidentales sint accidentia actuum moralium?

13. Respondeo ex doctrina S. Thomæ 1. 2. quæst. 7. art. 1. in corpore, & ad 2. circunstantias accidentales esse accidentia saltem logica actuum moralium. Probatur: nam vt dixi in logica qu. 43. accidens logicum est, quod *conuenit subiecto, & est de illo prædicabile in concreto tanquam aliquid non constituens essentiam talis subiecti*; sed circunstantiæ accidentales conueniunt actibus moralibus, & sunt de illis prædicabiles in concreto, tanquam non constituentes essentiam actuum moralium; ergo &c. Probatur minor: nam de furto e. g. prædicatur, quod sit furtum tantæ pecuniæ, factum à tali persona, tali loco, & tempore &c; & hæc prædicantur tanquam non constituentia furtum in ratione furti; ergo &c. Quia verò circunstantiæ possunt in concreto prædicari non solum de actionibus moralibus externis, sed etiam de internis, dicendo. e. g. quod

actus

actus internus furandi, hoc est volens furtum, fuerit factus à tali persona, tali loco, & tempore, ideo circunstantiæ accidentales sunt accidentia logica non solum actuum moralium externorum, sed etiam internorum.

14. Quæritur septimò, vtrum circunstantiæ morales actuum humanorum sint considerandæ à Theologo?

15. Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma eadem quæst. 7. art. 2. Probat S. Thomas tribus rationibus. Prima ratio est: Theologus considerat actus humanos, in quantum per eos homo ordinatur ad finem æternæ beatitudinis, adeoque in quantum sunt proportionati tali fini; sed actus humani sunt proportionati fini æternæ beatitudinis, in quantum fiunt cum debitis circunstantijs, puta debito loco, ac tempore &c; ergo Theologus debet considerare circunstantias.

16. Secunda ratio est: Theologus considerat actus humanos, in quantum sunt moraliter boni, vel mali, meliores, vel peiores; sed actus constituuntur boni, vel mali, meliores, vel peiores per circunstantias: e.g. furtum constituitur malum per hoc, quod res accepta sit aliena, & sit accepta, inuito Domino, per hoc autem, quod res accepta sit magni valoris, & accepta sit in loco sacro, constituitur peius; ergo Theologus debet considerare circunstantias.

17. Tertia ratio est: Theologus considerat actus humanos, in quantum sunt meri-

meritorij, vel demeritorij; sed ad hoc requiritur, vt sint voluntarij; ergo considerat actus vt voluntarios, vel inuoluntarios; sed actus constituuntur voluntarij, vel inuoluntarij ex cognitione, vel ignorantia circunstantiarum, vt dictum est quæstione 13; ergo Theologus debet considerare circunstantias.

18. Aduertit S. Thomas considerationem circunstantiarum pertinere non solum ad Theologum, sed etiam ad Philosophum moralem, ad Politicum, & ad Rhetorem, sed diuerso modo. Philosophus moralis debet considerare actus vt virtuosos, vel vitiosos in ordine ad finem naturalem; sed actus constituuntur virtuosi, vel vitiosi prout fiunt cum debitis circunstantijs, vel sine debitis circunstantijs; ergo debet considerare circunstantias. Politicus debet considerare actus vt meritorios præmij, aut pænæ ad iudicandum, quo præmio, vel qua pæna debeant affici in ordine ad naturalem felicitatem Reipublicæ; sed actus constituuntur meritorij præmij, aut pænæ per hoc, quod fiant cum debitis, vel sine debitis circunstantijs; ergo debet considerare circunstantias, ideoque de circunstantijs agitur in Iurisprudentia, quæ est pars Politicæ. Rhetor debet considerare actus humanos in ordine ad laudandum, vel vituperandum, accusandum, vel defendendum; sed actus constituuntur laudabiles, vel vituperabiles, accusabiles, vel excusabiles per circunstantias; ergo debet considerare

cir-

circunstantias. Theologus quia debet considerare actus humanos vt bonos, vel malos in ordine ad finem supernaturalem, & vt meritorios, vel demeritorios vitæ æternæ, debet considerare circunstantias.

19. Quæritur octauò, quot, & quæ sint circunstantiæ morales actuum humanorum?

20. Respondeo ex Tullio lib. 1. de Inuent. & Nysseno, vel potius Nemesio lib. 5. Philosophiæ cap. 2. communiter assignari septem circunstantias contentas hoc versu:

Quis, quid, vbi, quibus auxilijs, cur, quomodo, quando.

Cum enim agitur de furto e. g. considerandum est, quis sit furatus, Diues, an Pauper, Laicus, an Clericus? &c: Quid sit furatus? Rem magni, vel parui prætij, sacram, vel non sacram? vbi sit furatus? in Templo, vel in Palatio Principis, an in domo priuata? quibus auxilijs, vel quibus instrumentis sit furatus? cur, seu propter quem finem sit furatus? num vt substentaret familiam, vel potius vt haberet vnde viueret intemperanter? quomodo sit furatus? quando sit furatus? nocte, vel die? &c. Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. addit octauam circunstantiam *circa quid*, quam Tullius videtur comprehendisse in circunstantia *quid*. Potest enim in furto considerari non solum quid aliquis sit furatus, sed etiam circa quam personam commiserit furtum, circa pauperem, vel diuitem &c? Idem Aristoteles

les omittit circunstantias loci, ac temporis, ac proinde assignat solum sex circunstantias, quæ sunt *Quis, quid, circa quid, vel in quo, quo instrumento, cuius gratia, & quo modo*. Quia verò circunstantiæ loci, & temporis, in quibus fit operatio, vt multi opinantur, comprehenduntur ab Aristotele in circunstantia *in quo*, ideo Sanctus Thomas citato art. 3. assignat octo circunstantias, hoc est septem enumeratas in versu, & circunstantiam *circa quid*, atque easdem octo circunstantias affert Damascenus l. 2. de fide cap. 24. licet circunstantiam, quam Aristoteles vocat *circa quid*, Damascenus appellet *quem*, & est circunstantia Personæ, circa quam fit actio.

21. Probat S. Thomas conuenienter assignari octo circunstantias enumeratas. Nam circunstantiæ actus moralis sunt, quæ ità non constituunt essentiam, seu substantiam actus moralis, vt actum moraliter attingant, constituendo illum meliorem, vel deteriorem; sed tales circunstantiæ afficiunt immediatè, vel ipsum actum, vel effectum actus, vel causam actus; ergo debent assignari circunstantiæ, quarum aliquæ afficiant immediatè actum, aliæ effectum, aliæ causam actus; sed ita se habent octo circunstantiæ assignatæ; ergo &c. Probatur vltimum assumptum. Nam ex octo circunstantijs enumeratis tres afficiunt immediatè ipsum actum moralem, nimirum modus, quo fit, & tempus, ac locus, quibus fit: quarta hoc est circun-

stantia

ſtantia *quid* ſpectat ad effectum: nam interroganti *quid fecit?* Reſpondetur *furatus eſt rem pretioſam, aut vilem*. Quatuor reliquæ ſpectant ad cauſas. Nam circumſtantia *quis* ſpectat ad cauſam principalem: circunſtantia *quibus auxilijs* ſpectat ad inſtrumenta, ſeu cauſam inſtrumentalem: circunſtantia *cur*, ſeu *propter quid* ſpectat ad cauſam finalem: circunſtantia *circa quid* ſpectat ad cauſam materialem, hoc eſt ad obiectum materiale, circa quod exercetur actio.

22. Confirmatur: nam ad hoc, vt aliqua diuiſio ſit bona, non eſt neceſſe, vt non poſſit aliter fieri, ſed ſufficit, vt fiat rationabiliter, & vt ſit adæquata, & vtilis ad finem ſcientiæ, quæ vtitur tali diuiſione: e. g. diuiſio terræ in quatuor partes eſt optima, quia eſt apta ad finem Geographiæ, licet potuiſſet aliter fieri; ſed allata diuiſio circunſtantiarum eſt facta rationabiliter, vt patet ex ratione allata, & eſt adæquata; ſiquidem omnes circunſtantiæ morales reduci poſſunt ad illas octo; & præterea eſt vtilis ad finem Philoſophiæ moralis, ac Theologiæ, qui eſt vt ex his circunſtantijs poſſint iudicare, quanta ſit bonitas, vel malitia actuum moralium; ergo allata diuiſio eſt optima.

23. Debet aduerti ex S. Thoma hac eadem quæſt. 7. art. 3. ad 3. quod cum quærimus circunſtantias accidentales, aſſignandæ ſunt illæ, quæ non ſpectant ad ſubſtantiam actionis moralis, ſed ſolum

ad augendam, vel minuendam malitiam illius: e. g. dum circa furtum quæritur, *quis est furatus?* non debet responderi *furatus est insanus, aut compos mentis*: nam hæc spectant ad essentiam furti, in quantum est actus moralis, siquidem ad hoc, vt furtum sit actus moralis, debet fieri non ab insano, sed à mentis compote: debet igitur responderi *furatus est pauper, vel diues*. Rursus dum quæritur *quid furatus est?* non debet responderi *furatus est rem alienam*: nam circunstantia alieni spectat ad substantiam furti; sed respondendum est *furatus est rem pretiosam, aut vilem*. Cum quæritur *propter quem finem fecit actum fortitudinis*; non debet responderi, *fecit propter honestatem*: nam ad essentiam actus fortitudinis spectat, vt fiat propter honestatem, sed debet responderi, assignando aliquem finem non essentialiter requisitum ad actum fortitudinis, dicendo e. g. *fecit actum fortitudinis, vt liberaret Ciuitatem ab obsidione, Populum Christianum à periculo*.

24. Quæritur nonò, quænam ex octo circunstantijs assignatis sint principales?

25. Respondeo ex Aristotele 3. Ethic. cap. 1. Nysseno lib. 5. Philosophiæ cap. 1 ex S. Thoma 1. 2. quæst. 7. art. 4. principales circunstantias esse *cur*, & *quid*. Probatur: nam ex circunstantijs illæ, ex quibus præcipuè desumitur bonitas, & malitia actuum moralium, sunt magis principales; sed bonitas, & malitia actuum moralium præcipuè desumitur ex fine, & ex

eo,

eo, quod fit; ergo principales circunstantiæ sunt finis, & id, quod fit. Probatur minor: nam actus sunt propriè humani, & morales, in quantum sunt voluntarij, ac proinde denominantur boni, vel mali à bonitate, & malitia actus voluntatis; ergo bonitas, & malitia actuum moralium præcipuè desumitur ex illis circunstantijs, ex quibus desumitur bonitas, & malitia actuum voluntatis; sed bonitas, & malitia actuum voluntatis præcipuè desumitur ex obiecto formali, & motiuo, quod est finis, secundario ex ijs, quæ quis vult facere, & facit propter finem; ab alijs verò circunstantijs desumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus appropinquant his; ergo bonitas, & malitia actuum moralium principalissimè desumitur ex fine, seu *propter quid*: secundario ex *quid*, seu *quod fit*, ab alijs verò circunstantijs desumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus appropinquant his: e. g. bonitas moralis actus fortitudinis, quo quis moritur pro defensione Patriæ, præcipuè desumitur ex fine, qui est defensio Patriæ: secundario ex eo, quod facit, quod est pugnare vsque ad mortem: ab alijs vero circunstantijs desumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus his appropinquant. Similiter cum quis furatur mille aureos, vt viuat intemperanter, malitia talis furti præcipuè desumitur ex fine, qui est intemperanter viuere; secundario ex eo, quod facit, quod est furari mille aureos.

TRACTATVS TERTIVS

De libero, ac de libertate.

QVIA homo se mouet ad vltimum finem per actus voluntarios, liberos, ac morales, cum egerimus de Beatitudine, quæ est vltimus finis, ac de voluntario, sequitur vt tertio loco agamus de actibus liberis, ac de libertate.

QVAESTIO XV.

Vtrum præter libertatem à coactione detur etiam libertas indifferentiæ, tum in Deo, tum in Angelis, tum in Hominibus.

1. PRimò videtur, libertas indifferentiæ neque dari in Deo, ac proinde Deus necessitari ad volenda omnia, quæ vult, & ad facienda omnia, quæ facit. Intellectus enim diuinus dictat Deum debere velle quæ vult, & debere facere quæ facit; sed diuina voluntas necessario se conformat dictamini diuini intellectus; ergo diuina voluntas necessario vult quæ vult, & necessario facit quæ facit.

2. Secundò videtur libertas indifferentiæ dari solum in Deo, non autem in Angelis, & Hominibus. Nam est impossibile, vt idem eodem pacto se habens non

non semper faciat idem; sed si daretur libertas indifferentiæ, posset contingere, vt idem eodem pacto se habens non semper faceret idem, sed aliquando faceret vnum, aliquando oppositum; ergo &c.

3. Tertiò si homo haberet libertatem indifferentiæ, faceret quod vult, & non faceret quod non vult; sed sæpè non facit quod vult, & facit quod non vult, ideoque Apostolus ad Roman. 8. dicit, *non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio*; ergo &c.

4. Quartò si homo haberet libertatem indifferentiæ, in potestate hominis esset velle, & non velle, operari, & non operari; sed hæc non sunt in potestate hominis iuxtà illud Pauli ad Rom. 9. *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, & iuxta illud Ieremiæ 10. *Non est in homine via eius, nec viri est, vt dirigat gressus suos*; ergo &c.

5. Quintò si homo haberet libertatem indifferentiæ, ità esset dominus suorum actuum, vt ad illos moueret seipsum, & non moueretur ab alio; sed homo ad suos actus bonos mouetur à Deo, ideoque Prouerb. 20. dicitur: *Cor Regis in manu domini, & quocunque voluerit flectet illud*; & ad Philippens. 2. *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere*; ergo &c.

6. Respondeo, quod quia duplex est libertas, libertas coactionis, & libertas indifferentiæ, & duplex est necessitas, altera coactionis, altera determinationis ad vnum, debemus agere de

 vtra-

vtraque libertate, ac de vtraque necessitate.

7. Necessitas coactionis definiri potest ex Augustino lib. 5. de Ciu. Dei, cap. 10. *quæ non est in potestate, sed etiamsi nolumus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis*; per illam enim morimur, etiamsi nolimus mori. Libertas igitur à coactione est, *per quam ita possumus aliqua facere, vel omittere volendo, vt non necessitemur ad illa facienda, vel omittenda, etiamsi nolimus*.

8. Quæritur, vtrum voluntas eo ipso, quod potest exercere aliquem suum actum elicitum, sit libera libertate à coactione ad illud exercendum?

9. Respondeo in voluntate dari duo genera actuum elicitorum. In primo genere sunt, per quos ità aliquid volumus, aut nolumus, vt saltem exercitè velimus ipsum actum volendi, & nolendi. In secundo genere sunt actus, per quos ita aliquod obiectum prosequimur, aut fugimus, vt non eo ipso exercitè velimus efficaciter tales actus prosequutionis, aut fugæ. E. g. cum aliquis per actum contritionis amat Deum, & odit peccata, de ijsque dolet, exercitè vult Deum amare, peccata odisse, ac de ijs dolere. E conuerso damnati ita dolent de pænis, quas experiuntur, vt neque exercitè velint dolere.

10. Hoc posito, ad quæsitum respondeo per duas conclusiones. Prima est: eo ipso, quod voluntas, potest facere actus, qui

qui sunt volitio exercita sui ipsius, est libera libertate à coactione ad illos faciendos, adeoque implicat contradictionem, vt tales actus non sint liberi à coactione. Probatur: nam ex dictis in responsione ad primum quæsitum tunc voluntas est libera libertate à coactione, cum ità potest aliqua facere volendo, vt non necessitetur ad illa facienda, etiamsi nolit; sed eo ipso, quod voluntas potest facere actus, qui sunt volitio exercita sui ipsius, ità potest illos facere volendo, vt implicet contradictionem voluntatem necessitari ad illos faciendos, etiamsi nolit; ergo &c. Probatur minor: nam sicut implicat, vt idem simul affirmemus, & negemus, sic implicat, vt idem simul efficaciter velimus, & nolimus; sed si actus, qui sunt volitio exercita, & efficax sui ipsius, faceremus nolendo, simul efficaciter exercitè vellemus illos facere, simul efficaciter nollemus facere; ergo &c. Omnes igitur actus, quibus benè, vel male viuitur, sunt essentialiter liberi à coactione, ac non possumus illos facere nolendo: puta non potest aliquis peccare, & simul nolle peccare; cum enim eo ipso, quod aliquis peccat, exercitè velit peccare, implicat, vt peccet, nolendo peccare; alioquin simul vellet, & nollet peccare.

11. Hæc doctrina desumpta est ex S. Augustino lib. 5. de ciuit. cap. 10. vbi dicit: *Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quæ non est in nostra potestate, sed etiamsi nolumus, efficit quod potest, sicut*

est necessitas mortis, manifestum est voluntates nostras, quibus rectè, vel perperam viuitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quæ si nollemus non vtique faceremus; quo primitus pertinet & ipsum velle. Nam si volumus, est, si nolumus, non est: non enim vellemus, si nollemus. Augustinum sequuntur Anselmus in Dialogo de libero arbitrio cap. 5. dicens: *non potest velle nolens velle: nam omnis volens ipsum suum velle, necessariò vult:* & Bernardus lib. de Gratia, & libero arbitrio circa initium, alijque communiter.

12. Infertur fuisse stultum errorem Manicheorum, qui dixerunt, Animas, dum peccant, ideo peccare, quia natura bona à natura mala, cum qua est mixta, cogitur ad peccandum, licet nolit. Cum enim sit impossibile, vt aliquis peccet absque eo, quod peccato consentiat, ac non possit ita consentire, vt simul nolit consentire, stultè dicitur, quod aliquis peccat, quia licet nolit, cogitur ad peccandum.

13. Secunda conclusio est: actus, qui non sunt volitio, exercita sui ipsius, potest aliquis exercere reflexè nolens, adeoque cum aliqua necessitate coactionis secundum quid tali, & sine perfecta libertate à coactione.

14. Probatur: nam damnati necessitantur ad dolendum de pœnis, siue velint, siue nolint dolere. Rursus in hac vita, aliquando quædam ità concupiscimus, vt noli-

nolimus concupiscere, ideoque S. Thomas 1. part. quæst. 83. art. 1. ad 1. illud Apostoli ad Rom. 7. *non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio*, explicat de actibus, quibus aliqua malè concupiscimus, nolentes concupiscere. Ratio est, quia cum tales actus non sint volitio exercita efficax sui ipsius, non repugnat, vt illos faciamus nolendo. Tales actus cum ita fiunt, vt voluntas non consentiat, carent omni culpa. Quod autem hæc necessitas, qua necessitamur ad tales actus exercendos, etiamsi nolimus, sit coactio solum secundum quid, probatur: nam ad coactionem simpliciter requiritur, vt actus procedant merè ab extrinseco, passo non concurrente; sed tales actus procedunt, concurrente vitaliter voluntate; ergo non sunt coacti simpliciter, sed solum secundum quid.

15. Libertas indifferentiæ, seu potentia libera libertate indifferentiæ communiter definitur, *quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere.* Nomine requisitorum intelliguntur illa, per quæ potentia constituitur proximè potens agere, & non agere. Ly *potest agere, & non agere* sumitur strictè, & significat potestatem dominatiuam, per quam potest se determinare ad agendum, vel non agendum. Sensus ergo definitionis est: *Potentia libera est, quæ positis omnibus requisitis, per quæ constituitur proximè, & completè potens agere, potest se determinare ad agendum, vel non agendum.* Duæ

igitur conditiones requiruntur ad potentiam liberam. Prima est, vt positis omnibus requisitis, per quæ constituitur proximè potens agere, non sit determinata ad vnum, hoc est ad agendum, sed sit indifferens ad agendum, vel non agendum. Ex defectu huius conditionis ignis non habet potentiam liberam calefaciendi, quia ignis, positis requisitis, per quæ constituitur proximè potens calefacere, est determinatus ad vnum, hoc est ad calefaciendum, & non potest non calefacere. Ex eadem ratione Sol non habet potentiam liberam illuminandi; idemque dic de alijs agentibus naturalibus. E conuerso homo dum peccat, habet potentiam liberam peccandi, quia positis requisitis, per quæ constituitur proximè potens peccare, non est determinatus ad vnum, hoc est ad peccandum, sed est indifferens ad peccandum, vel non peccandum. Secunda conditio est, vt potentia ita sit indifferens, vt possit se ipsam determinare ad vtramlibet partem contradictionis. Ex defectu huius conditionis habitus peccandi, licet sit habitus potentiæ liberæ, non est liber, & non est potentia libera, quia licet positis omnibus requisitis, per quæ constituitur proximè potens concurrere ad peccandum, sit indifferens ad concurrendum, vel non concurrendum, tamen non potest se determinare, sed debet determinari ab ipso peccante, qui cum possit habitu vti, vel non vti, potest se ipsum, & habitum determinare ad hoc,

vt

vt peccet, vel non peccet. Ex proportionali ratione habitus charitatis in via licet positis requisitis, sit indifferens ad actum charitatis eliciendum, vel non eliciendum, tamen non est potentia libera, quia non ipse se ipsum determinat, sed debet determinari ab homine, qui potest habitu charitatis vti, vel non vti.

16. Quæritur, vtrum præter libertatem à coactione detur etiam libertas indifferentiæ?

17. Quidam antiqui infideles docuerunt dari solum libertatem à coactione, libertatem autem indifferentiæ non dari, ne in Deo quidem. Deus igitur iuxta hunc errorem omnia, quæ vult, liberè vult libertate à coactione, quia ità vult, vt non necessitetur ad volendum, etiamsi nolit velle, sed nihil liberè vult libertate indifferentiæ, quia quicquid vult ita vult, vt non possit non velle, fato Deum necessitante ad volendum quæ vult. Nomine fati videntur intellexisse effatum, seu dictamen, quo diuinus Intellectus dictat quid sit faciendum, vel volendum. Quia igitur diuinus intellectus ab æterno, & necessario dictat Deum debere velle quæ vult, & facere, quæ facit, ac debere ita ordinare seriem causarum, vt sequantur omnia, quæ sequuntur, hoc effatum, seu dictamen diuini intellectus, cui diuina voluntas necessario se conformat, iuxta hunc errorem est necessitas, vt Deus velit omnia, quæ vult, nolit omnia, quæ non vult, adeoque vt suis temporibus fiant

omnia, quæ fiunt, non fiant omnia, quæ non fiunt.

17. Hic error non solum repugnat fidei, sed etiam lumini naturali. Primo enim est absurdum, vt per omnes consultationes, ac deliberationes consultemus, ac deliberemus de ponendo, vel non ponendo aliquo impossibili, & chimerico; sed hoc sequitur; ergo &c. Probatur minor: nam per omnes consultationes consultamus, ac deliberamus, vtrum ponamus vnam, vel alteram partem contradictionis: e. g. ego delibero, vtrum hoc vespere eam, vel non eam ad Sanctum Petrum; sed si daretur necessitas fatalis, vt hoc vespere non eam, esset chimericum, & impossibile, vt hoc vespere irem ad Sanctum Petrum, & nulla potentia daretur ne in Deo quidem, vt hoc vespere irem; ergo cum delibero, vtrum eam, vel non eam, delibero, vtrum faciam, vel non faciam aliquid impossibile, & chimericum: si verò datur necessitas fatalis, vt eam ad Sanctum Petrum, est impossibile, & chimericum, vt non eam, sed maneam domi; ergo dum delibero, vtrum maneam domi, vel non maneam, delibero, vtrum ponam, vel non ponam aliquid chimericum. Secundo sequeretur, quod qui per totam vitam sunt cæci, claudi, stulti &c. essent essentialiter tales, quod est absurdum. Probatur: nam qui ità est cæcus, vt implicet contradictionem, quod non sit cæcus, est essentialiter cæcus; sed si datur necessitas fata-

fatalis, implicat contradictionem, vt qui est cæcus non sit cæcus; ergo &c. Hinc sequitur, quod homines cæci specie differant à non cæcis. Nam animal essentialiter cæcum specie differt à non cæco. Rursus qui moriuntur in infantia, essentialiter essent irrationales, siquidem implicaret, vt discurrerent, adeoque non essent homines: nam homo est animal rationale. Sequitur vlterius, quod qui sunt fures, homicidæ &c. essent essentialiter fures, homicidæ &c. qui sunt miseri, essent essentialiter miseri: qui sunt Beati essent essentialiter Beati. Natura igitur humana in plerisque esset essentialiter mala, & misera, quod est absurdum. Videri potest Cardinalis Pallauicinus de Actibus humanis disp. 7. q. 2. art. 3.

19. Vlterius quæritur, vtrum libertas indifferentiæ non solum detur in Deo, sed etiam in Angelis, & hominibus?

20. Stoici, quos ex antiquis Hæreticis sequuti sunt Priscillianistæ, ex recentioribus Lutherani, & Caluinistæ, docuerunt homines non habere libertatem indifferentiæ, sed ità necessario velle quod volunt, vt non possint non velle.

21. Dicendum, quod etiam hic error non solum repugnat fidei, sed etiam rationi naturali.

22. Quod repugnet fidei, probatur: nam Deuter. 13. dicitur: *Testes inuoco Cælum, & Terram, quod proposuerim vobis vitam, & mortem, maledictionem, &* *bene-*

benedictionem : elige ergo &c. Iosue 24. *Optio vobis datur, eligite quod placet.* Ecclesiastici 24. *Apposui tibi ignem, & aquam, ad quod volueris, extende manum tuam.* Quae verba tractans Augustinus de Gratia, & libero arbitrio cap. 12. *Ecce*, inquit, *apertissimè videmus expressum nostrae voluntatis arbitrium*. Geneseos 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius:* Ecclesiastici 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus* &c. sed hæc non verificarentur, nisi in nobis daretur libertas indifferentiæ; ergo &c. Probatur minor: nam ineptè dicitur, *elige quod placet, ad quod volueris extende manum tuam*, ei, qui non habet potentiam indifferentem ad eligendum vtrumlibet, & ad manum extendendam ad vtrumlibet. Rursus si consentiens appetitui sensitiuo non potest non consentire, non dominatur appetitui, sed potius est sub dominio appetitus; ac de eo, qui ita non transgreditur, vt non possit transgredi, non verificatur, *potuit transgredi, & non est transgressus*. Quod repugnet rationi probatur primo. Vt enim docet Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. vir sanè mentis de ijs solum consultat, ac deliberat, quæ arbitratur esse in sua potestate: e.g. cum aliquis consultat, ac deliberat, vtrum eligat militiam, existimat in sua esse potestate, vt militiam eligat, vel non eligat, prout voluerit; sed omnes, natura suadente, consultamus, ac deliberamus de multis eligendis, atque agendis; ergo existimamus

mus in nostra esse potestate illa eligere, vel non eligere, agere, vel non agere, ac proinde nos habere libertatem indifferentiæ ad illa eligenda, vel non eligenda: eo pacto, quo qui consultat, ac deliberat, vtrum eligat militiam, existimat in sua esse potestate eligere, vel non eligere vitam militarem, adeoque se habere libertatem indifferentiæ ad militiam eligendam, vel non eligendam; ergo qui negant dari in nobis libertatem indifferentiæ, repugnant communi existimationi nobis inditæ ab ipsa natura.

23. Secundò probatur: nam vnicuique euidens est, quod non obligatur ad faciendum quod non potest facere, & ad non faciendum quod non potest non facere; sed vnicuique peccanti est euidens, quod obligatur ad non peccandum; ergo vnicuique peccanti est euidens, quod potest non peccare, adeoque quod peccat cum libertate indifferentiæ ad non peccandum.

24. Tertiò probatur: nam vnicuique est euidens, quod non meretur pœnam per hoc, quod faciat id, quod non potest non facere; sed vnicuique peccanti est euidens, quod per hoc, quod peccat, meretur pœnam; ergo vnicuique peccanti est euidens, quod ita peccat, vt possit non peccare, adeoque habet libertatem indifferentiæ ad non peccandum.

25. Quartò probatur: nam vnicuique est euidens, quod non meretur præmium per hoc præcisè, quod faciat id, quod

non

non potest non facere; sed euidens etiam est, quod sicut cum peccamus, meremur pænam, sic cum honestè agimus, meremur præmium; ergo euidens est, quod opera honesta ita facimus, vt possimus non facere, adeoque habemus libertatem indifferentiæ ad illa facienda, vel non facienda.

26. Probatur quinto destruendo fundamenta, propter quæ infideles, & Hæretici negarunt homini libertatem indifferentiæ. Si enim homo non habet libertatem indifferentiæ, sed necessitatur ad vnum, vel necessitatur ab influxibus corporum cælestium, vt docuerunt Stoici, & Priscillianistæ; vel necessitatur à dispositionibus corporis, & appetitus sensitiui, vt videtur docuisse Lutherus relatus à Roffensi art. 7. contrà eumdem Lutherum; vel necessitatur à voluntate, & concursu primæ causæ, hoc est Dei, vt docuit Caluinus, quem sequutus est Iansenius; vel necessitatur à dictamine intellectus, quem voluntas necessario sequitur: nullum ex his dici potest; ergo &c. Probatur minor, & primo ostenditur voluntatem non necessitari ab influxibus corporum cælestium, neque à dispositionibus corporis, & à passionibus appetitus sensitiui. Nam potentia immaterialis, & inorganica naturaliter non potest immediatè moueri à corpore; sed voluntas est potentia immaterialis, & inorganica; ergo non potest immediatè moueri, & necessitari ad volendum à corporibus cæle-

cælestibus per influxus; ergo si necessitatur ab influxibus corporum cælestium, eatenus necessitatur, quatenus corpora cælestia, vel influxus alterando corpus, & organum appetitus sensitiui, per accidens mouent appetitum sensitiuum ad aliquas passiones; voluntas autem necessariò consentit passionibus appetitus sensitiui; sed voluntas cum sit superior, & præstantior appetitu sensitiuo, non necessario consentit appetitui sensitiuo, sed potest illi resistere, ac dissentire, ac de facto continentes resistunt passionibus etiam vehementissimis appetitus sensitiui; ergo voluntas non necessitatur ab influxibus corporum cælestium, neque à dispositionibus corporis, & à passionibus appetitus sensitiui: ideoque Ptolomæus dicit in centiloquio parum à principio, quod *sapiens dominatur astris*, quia nimirum, vt explicat S. Thomas 1. 2. quæst. 9. art. 5. ad 3. *resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui cælesti subiectam, huiusmodi cælestium corporum effectus*. Secundò probatur, quod voluntas neque necessitatur à Deo per suum concursum. Deus enim per suum concursum mouet causas secundas ad agendum modo ipsis connaturali; sed est iuxta naturam voluntatis, vt cum eligit vnum ex pluribus, non necessitetur ad eligendum vnum; ergo Deus ita mouet voluntatem, vt non necessitetur ad eligendum vnum. Qualis autem sit motio, qua Deus ità mouet voluntatem, vt non necessitet ad vnum,

expli-

explicandum est in tract. de Gratia. Confirmatur: nam repugnat, vt Deus simul voluntatem nostram obliget præcepto, simul necessitet ad transgressionem præcepti; sed si transgrediens præceptum non posset non transgredi, Deo per suum concursum illum necessitante ad transgressionem, Deus simul nos obligaret præcepto, simul necessitaret ad transgressionem præcepti; ergo &c.

27. Tertiò demum probatur, quod neque voluntas necessitetur à dictamine intellectus. Nam intellectus per dictamen, quo proponit plura vt eligibilia, non necessitat ad electionem vnius; sed intellectus proponit voluntati plura vt eligibilia ex contrarijs motiuis: e. g. proponit vt eligibilem violationem ieiunij præcepti propter delectationem comedendi, & proponit vt eligibile ieiunium propter honestatem obseruandi præceptum; ergo. Sed hæc doctrina magis est explicanda inferius quæstione 19. cum agetur de libertate eligendi minus bonum, relicto maiori.

28. Infertur contra Cornelium Iansenium libertatem indifferentiæ siue à necessitate, non solum datam fuisse in Adamo pro statu naturæ integræ, & innocentis, sed etiam de facto dari in hominibus pro statu naturæ lapsæ; ideoque inter quinque propositiones Iansenij, quas Innocentius Decimus damnauit vt hæreticas, tertia est: *Ad merendum, vel demerendum in statu naturæ lapsæ non requiri-*

tur

tur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione.

29. Probatur primò, nam loca Scripturarum, quibus supra ostendimus dari in hominibus libertatem à necessitate, loquuntur de hominibus post peccatum Adami, ideoque in statu naturæ lapsæ. Secundo etiam in statu naturæ lapsæ consultamus de agendis; sed consultatio est argumentum, quod vtraque pars contradictionis est in potestate consultantis; ergo &c. Tertio in statu naturæ lapsæ qui peccant, obligantur ad non peccandum, & peccando merentur pænam; sed nemo obligatur ad id, quod non est in eius potestate, neque meretur pænam, cum facit id, quod non potest non facere; ergo &c.

30. Obijcit Iansenius: potest aliquis in pænam peccati præteriti obligari, ad id, quod non est in eius potestate, sed fuit in eius potestate, cum primo peccauit; ideoque de facto damnati in pænam peccatorum commissorum in hac vita obligantur ad non peccandum, & simul necessitantur ad peccandum, puta ad Deum blasphemandum, & odio habendum; ergo in pænam peccati originalis possumus obligari ad non peccandum, & simul necessitari ad peccandum; siquidem Adam potuit non peccare, & non peccando non mereri sibi, & nobis hanc pænalem necessitatem peccandi.

31. Respondeo primò negando antecedens. Nam primo repugnat vniuersim,

vt

vt etiam damnati simul obligentur ad non blasphemandum, simul in pœnam peccatorum necessitentur physicè ad blasphemandum; ideoque communior opinio negat dari in damnatis physicam necessitatem blasphemandi, & admittit solum necessitatem moralem. Secundò licet necessitas peccandi posset in damnatis coniungi cum obligatione non peccandi, tamen peccata damnatorum facta cum physica necessitate non merentur pœnam; sed in statu naturæ lapsæ peccando meremur pœnam; ergo &c. Tertio est adhuc magis absurdum, quod Deus peccatum originale remissum, & deletum in Baptismo puniat hac pœna, vt hominem iustificatum necessitet ad peccandum; sed hoc sequitur, & conceditur à Iansenio; ergo &c. Probatur minor: nam qui post Baptismum primo mortaliter peccant, iuxta errorem Iansenij necessitantur ad peccandum; ergo in pœnam peccati originalis iam deleti necessitantur ad peccandum, quod est absurdum, & repugnat Apostolo ad Rom.8. dicenti: *Nihil damnationis est ijs, qui verè consepulti sunt cum Christo per baptismum in morte?* Quo pacto enim nihil damnationis est in baptizatis, si etiam post baptismum merentur hanc pœnam, vt necessitentur ad peccandum mortaliter, & ad merendam damnationem æternam?

32. Ad 1. distinguo maiorem: intellectus diuinus dictat Deum debere velle quæ vult per dictamen determinatum ad vnum,

vnum, nego: per dictamen indeterminatum ad plura, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Intellectus diuinus dictat Deum ex infinitis actionibus diuinæ bonitati conuenientibus debere exercere vnam, hanc, vel illam, & vnamquamque earum posse conuenienter exercere; ergo voluntas diuina licet necessario se conformet dictamini intellectus, tamen potest quamlibet ex infinitis volitionibus exercere, vel non exercere, ideoque habet libertatem indifferentiæ ad quamlibet determinatam volitionem exercendam, vel non exercendam. Vide dicta de Deo quæst. 49.

33. Ad 2. distinguo maiorem: repugnat, vt idem eodem pacto se habens per hoc, quod habeat potentiam electiuam plurium, non semper faciat idem, nego: repugnat, vt idem eodem pacto se habens ità vt non habeat potentiam electiuam plurium, non semper faciat idem, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Non repugnat, vt idem eodem pacto se habens in actu primo quoad hoc, vt possit eligere, vel hoc, vel oppositum, aliquando eligat vnum, aliquando eligat oppositum; sed libertas indifferentiæ consistit in hoc ipso, vt possimus eligere vel hoc, vel oppositum; ergo &c. Addo, quod hoc argumentum probat nec in Deo dari libertatem indifferentiæ, & continet petitionem principij. Qui enim dicit dari libertatem indifferentiæ, asserit dari ali-

quas

quas causas, quæ licet eodem pacto se habeant in actu primo, tamen possunt agere, vel non agere, adeoque possunt non semper facere idem; ergo aduersarij dum assumunt contrarium, petunt principium.

34. Dices: repugnat, vt aliquid fiat absque eo, quod in actu primo detur maior ratio, cur fiat, quam non fiat.

36. Respondeo hoc idem argumentum impugnare libertatem Dei, & petere principium. Nego igitur antecedens, ac dico, quod vt aliquid fiat, sufficit, vt in actu primo detur æqualis ratio faciendi vel illud, vel oppositum cum potentia se determinandi ad vtramlibet partem contradictionis. Dices rursus: si causa potest agere, & non agere, quare potius agit, quam non agit? Respondeo per causam formalem, quod ideo agit, quia cum possit se determinare ad agendum, vel non agendum, se determinat ad agendum.

37. Ad 3. distinguo maiorem: si homo haberet libertatem indifferentiæ, faceret electiones, & consensus quos vult, & non faceret quos non vult, concedo; faceret actus concupiscentiæ quos vult, & non faceret quos non vult, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Homo habet libertatem indifferentiæ, per quam potest ex pluribus bonis propositis eligere hoc, vel illud, & motibus concupiscentiæ consentire, vel non consentire: at in natura

lapsa

lapsa non habet libertatem indifferentiæ, per quam possit facere actus concupiscentiæ quos vult, non facere quos non vult. De his actibus concupiscentiæ, vt explicat Sanctus Augustinus lib. 3. contra Iul. cap. 26. relatus à Sancto Thoma 1. parte quæst.83. art. 1. ad 1. loquitur Apostolus dicens: *non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum hoc facio*. Sæpè enim volumus bonum non concupiscendi illicita, & nolumus malum concupiscendi illicita, & tamen non facimus bonum volitum non concupiscendi, sed facimus malum nolitum concupiscendi. Licet non habeamus libertatem indifferentiæ, per quam possimus non concupiscere illicita, habemus libertatem indifferentiæ, per quam possumus velle, vel nolle concupiscere, & concupiscentiæ consentire, vel non consentire. Concupiscentia porrò, vt docet Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato originali; *cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Gratiam repugnantibus non valet*: ideoque est dictum commune: *non nocet sensus, vbi non est consensus*.

38. Dices: concupiscere illicita est peccatum; sed aliquando non possumus non concupiscere illicita; ergo aliquando non possumus non peccare.

39. Respondeo, distinguo maiorem; concupiscere illicita, non consentiendo, est peccatum propriè, & nocens non consentienti, nego: est peccatum impropriè, in quantum est effectus peccati origi-

originalis, & ad peccandum inclinat, concedo. Concupiscere illicita, non consentiendo, est peccatum impropriè, in quantum est effectus peccati originalis, & ad peccandum inclinat, vt docet Tridentinum loco citato dicens. *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod verè, & propriè in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat. Si quis autem aliter senserit, Anathema sit.* Idem docuerat Augustinus lib. 3. de lib. arb. cap. 19.

40. Ad 4. distinguo maiorem: in potestate hominis esset velle, & operari prout oportet ad salutem, itaut ad volendum, & operandum non indigeret Gratia Dei, nego; ità vt indigeret, concedo maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Apostolus verbis citatis non negat in potestate hominis esse ex Gratia Dei velle, & currere prout oportet ad salutem, sed vt explicat Sanctus Thomas 1. parte quæst. 83. art. 1. ad 2. solum docet, quod liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moueatur, & adiuuetur à Gratia Dei. Similiter vt explicat idem Sanctus Thomas art. cit. in responsione ad 4. Ieremiæ 10. dicitur non esse in homine via eius quantum ad exequutionem electionum, in quibus homo potest impediri, velit, nolit, electiones autem ipsæ sunt in nobis,

sup-

ſuppoſito tamen Diuino auxilio.

41. Ad 5. concedo, quod homo ita est dominus ſuorum actuum, vt ad illos moueat ſe ipſum, ſed nego quod ita mouet ſe ipſum, vt non moueatur ab alio, hoc eſt à Deo. Quia enim homo eſt Dominus ſuorum actuum dominio ſubordinato ſupremo dominio Dei, per liberum arbitrium ſe ipſum mouet ad agendum, vt docet Sanctus Thomas art. cit. in reſponſ. ad 3. ſed ita, vt etiam moueatur à Deo per Gratiam ad omnes actus bonos. *Deus igitur* (Verba ſunt Sancti Thomæ loco citato) *eſt prima cauſa mouens, & naturales cauſas, & voluntarias; & ſicut naturalibus cauſis mouendo eas, non aufert, quin actus earum ſint naturales, ita mouendo cauſas voluntarias non aufert, quin actiones earum ſint voluntariæ, ſed potius hoc in eis facit. Operatur enim in vnoquoque ſecundum eius proprietatem.* Hactenus S. Thomas. Quia igitur proprium voluntatis eſt agere cum libertate indifferentiæ, Deus ita mouet voluntatem ad volendum, vt velit, & agat cum libertate indifferentiæ, ideoque mouet voluntatem per auxilia indifferentia, quibus per ſcientiam mediam videt liberum arbitrium conſenſurum.

QVAESTIO XVI.

Vtrum sola potentia actiua appetitiua habeat libertatem indifferentiæ?

1. PRimò videtur non solum potentia actiua, sed etiam potentia purè passiua posse esse libera libertate indifferentiæ, vt docent aliqui recentiores. Sicut enim non repugnat potentia, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere, vel non agere, sic non repugnat potentia, quæ positis omnibus requisitis ad patiendum, possit pati, vel non pati; sed potentia, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere, est libera libertate indifferentiæ actiuæ; ergo potentia, quæ positis omnibus requisitis ad patiendum, potest pati, vel non pati, est libera libertate indifferentiæ passiuæ.

2. Secundò libertas indifferentiæ videtur prius, & principalius esse in potentia cognoscitiua, hoc est in intellectu, quam in potentia appetitiua, hoc est in voluntate, vt docet Durandus in 2. dist. 23. quæst. 3. num. 15. quem sequitur Aureolus. Nam libertas, seu dominium actus prius, & principalius debet esse in potentia nobiliori; sed intellectus est nobilior voluntate, vt ostensum est supra quæst. 4; ergo &c.

3. Tertiò libertas non potest exerceri

circà

circà incognitum; ergo illa potentia primo, & principaliter est libera, quæ cognoscit; sed intellectus cognoscit, non voluntas; ergo &c.

4. Quartò voluntas non potest eligere vnum præ alio, nisi intellectus practicè iudicet illud esse eligendum præ alio; posito verò, quod intellectus practicè iudicet vnum esse eligendum præ alio, non potest voluntas illud non eligere; ergo primo intellectus debet esse liber ad practicè iudicandum vnum esse eligendum præ alio.

5. Quintò ideo voluntas est libera, quia propositis motiuis pro vtraque parte potest eligere alterutrum ex oppositis: e. g. propositis motiuis ieiunandi, vel non ieiunandi, potest dicere *volo ieiunare*, vel *volo non ieiunare*; sed etiam intellectus, propositis motiuis pro vtraque parte, potest practicè iudicare alterutrum ex oppositis: e. g. in casu proposito potest practicè iudicare *est ieiunandum*, vel practicè iudicare *non est ieiunandum*; ergo &c.

6. Sextò voluntas cum habet motiua pro vtraque parte, & à talibus motiuis ad neutram determinatè necessitatur, potest se determinare ad alterutram; sed etiam Intellectus sæpè habet motiua probabilia pro vtraque parte contradictionis, & ad neutram determinatur à talibus motiuis; ergo tunc potest liberè se immediatè determinare ad assensum alterutri parti contradictionis.

 7. Septi-

7. Septimò voluntas in sententia satis communi non distinguitur ab Intellectu; ergo repugnat, vt voluntas sit libera, intellectus non sit liber.

8. Octauò videtur libertas indifferentiæ non solum conuenire potentiæ appetitiuæ rationali, hoc est voluntati, sed etiam appetitui sensitiuo Brutorum. Ideo enim voluntas est libera, quia possunt illi motiua proponi pro vtraque parte oppositorum; sed etiam appetitui sensitiuo Brutorum possunt proponi motiua pro vtraque parte oppositorum: e. g. canis, viso lupo, simul spe victoriæ habet motiuum ad aggrediendum, simul timore mortis, & vulnerum habet motiuum ad fugiendum; ergo. Nec dicas, quod Bruta necessitantur à motiuo fortiori. Nam præterquam quod possunt proponi duo motiua æqualia, sicut voluntas non necessitatur à motiuo fortiori, sic neque necessitatur appetitus sensitiuus.

9. Respondeo, quod cum ostenderimus dari libertatem indifferentiæ, debemus examinare, cui potentiæ conueniat?

10. Dicendum igitur primò: repugnat, vt potentia purè passiua sit libera libertate indifferentiæ.

11. Probatur primò: nam ex dictis q. 15. num. 15. potentia libera libertate indifferentiæ definitur: *quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, vel non agere*; sed potentia, quæ potest agere, est actiua; ergo est de essentia, & definitione

tione potentiæ liberæ, vt ſit actiua.

12. Probatur ſecundò: nam ex dictis ibidem potentia libera eſt, quæ ità eſt indifferens ad actum habendum, vel non habendum, vt poſſit ſe ipſam determinare; ſed potentia purè paſſiua non poteſt ſe ipſam determinare ad recipiendum actum, ſed debet determinari ab agente: nam ſicut determinari ad recipiendum eſt quoddam pati, ſic determinare ad recipiendum actum eſt quoddam agere; ergo &c.

13. Probatur tertiò: nam potentia eatenus eſt libera, quatenus eſt domina actus, & continet illum in ſua virtute, ideoque poteſt ſe ipſam determinare ad actum; ſed ſola potentia actiua poteſt continere actum in ſua virtute, ideoque eſt domina actus, & poteſt actum determinare; potentia autem purè paſſiua, cum non contineat actum in ſua virtute, debet illum recipere à potentia actiua, quæ contineat actum in ſua virtute; ergo &c.

14. Dicendum ſecundò contrà Durandum, & Aureolum: ſola potentia appetitiua poteſt eſſe libera libertate indifferentiæ. Probatur: nam illa potentia eſt libera libertate indifferentiæ, quæ poſitis omnibus requiſitis ad agendum, eſt domina agendi, vel non agendi; ſed ſola potentia appetitiua poteſt eſſe domina agendi, vel non agendi; ergo &c. Probatur minor: nam illa ſola potentia eſt domina agendi, vel non agendi, quæ agit quià vult, non agit quia non vult; ſed

sola potentia appetitiua agit, quia vult, non agit, quia non vult; siquidem ipsum velle est actus potentiæ appetitiuæ; ergo &c. Probatur minor ex S. Augustino lib. tertio de libero arbitr. cap. tertio, vbi dicit: *Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus, facimus*; ergo per Augustinum illud solum est in potestate, & dominio alicuius, quod cum vult, facit. Probatur secundò eadem maior: nam habitus virtutum, puta charitatis temperantiæ &c. positis omnibus requisitis ad agendum, possunt agere, vel non agere, & suos actus elicere, vel non elicere, & tamen quia non ideò eliciunt suos actus quia volunt, sed quia voluntas vult, non sunt domini suorum actuum, neque sunt liberi, sed sola voluntas est libera, & est domina, cum eliciat actus temperantiæ, charitatis, quia vult, non eliciat, quia non vult; ergo ad dominium actus requiritur, vt potentia agat, quia vult, non agat, quia non vult.

15. Confirmatur primò: nam non potest intelligi, quod potentia calefactiua, potentia frigefactiua &c. sint liberæ, & dominæ suorum actuum, non ex alia ratione, nisi quia cum non sint appetitiuæ, est impossibile, vt agant, quia volunt, non agant, quia non volunt; ergo ad dominium actuum requiritur, vt potentia agat, quia vult, non agat, quia non vult.

16. Confirmatur secundò: nam est euidens, quod cum causa non agit, vel ideò nõ agit, quia nõ potest, vel ideò, quia

non

non vult; sed ratio, cur causa libera non agat, non est quia non potest, siquidem vt sit libera, debet proximè posse agere, & non agere; ergo ratio, cur causa libera non agat est, quia non vult; sed sola causa appetitiua non agit, quia non vult; ergo sola potentia appetitiua potest esse libera.

17. Dicendum tertiò: sola potentia appetitiua rationalis, hoc est voluntas, potest esse libera; appetitus sensitiuus non potest esse liber.

18. Probatur: vt enim potentia sit libera, positis prærequisitis, debet esse libera ad eligenda plura opposita, puta debet esse indifferens ad eligendum currere, vel non currere, ire ad vnum locum, vel ire ad alterum; sed sola voluntas, seù appetitus rationalis potest esse indifferens ad eligendum plura opposita; ergo &c. Probatur minor: nam illa sola potentia potest eligere plura opposita, cui per cognitionem proponi possunt plura opposita sub ratione boni, & eligibilis; sed soli appetitui rationali possunt proponi plura opposita sub ratione boni, & eligibilis; ergo &c. Probatur minor: vt enim cognitio proponat plura opposita sub ratione boni, & eligibilis, debet plura opposita comparando inter se, cognoscere, quod alterum est bonum, & eligibile propter vnum motiuum, alterum propter aliud motiuum: e.g. vt possimus eligere comedere, vel non comedere, cognitio debet proponere, quod comedere habet boni-

tatem delectationis, non comedere habet bonitatem honestatis, & meriti; sed talis comparatio includit quamdam ratiocinationem de pluribus oppositis, ideoque est actus rationis, & intellectus; potentia autem cognoscitiua materialis, sicut non potest ratiocinari, sic non potest comparare plura opposita sub ratione boni, & eligibilis; ergo cognitio proponens plura opposita sub ratione boni, & eligibilis, debet esse actus rationis, & intellectus; sed solus appetitus rationalis potest immediatè dirigi à cognitione rationis, & intellectus, ideoque dicitur appetitus rationalis, appetitus sensitiuus solùm potest dirigi à cognitione sensitiua; ergo soli voluntati, seù appetitui rationali possunt proponi plura opposita eligibilia, ideoque sola voluntas potest esse potentia libera, & electiua.

19. Quod autem sola ratio, & intellectus possit comparare plura opposita, puta currere, & non currere, probatur etiam: nam solus intellectus est potentia cognoscitiua omnium, ideoque definitur, *qui potest omnia fieri*; sed qui comparat plura contradictoriè opposita, puta currere, & non currere, eo ipso potest cognoscere omnia, siquidem quodlibet vel est currens, vel est non currens; ergo solus intellectus potest comparare plura contradictoriè opposita. Hæc ratio fundatur in doctrina Aristotelis 9. Metaphysicæ tex. 3. vbi docet solas potentias rationales esse potentias contrariorum, quia

ratio

ratio est contrariorum, ita vt comparet contraria, & per vnum contrarium cognoscat aliud; potentias autem irrationales esse vnius tantum ex contrarijs, ac determinatas ad vnum, quia forma, quæ non est actus rationis, est vnius tantum contrarij.

20. Ad 1. distinguo maiorem: sicut non repugnat potentia, quæ positis requisitis, potest agere, & non agere, sic non repugnat potentia, quæ positis omnibus requisitis, possit purè pati, & non pati, ità vt possit nihil agendo determinare se ipsam ad patiendum, nego; ità vt non possit determinare se ipsam ad patiendum, concedo; & distinguo minorem: potentia, quæ positis omnibus requisitis, potest agere, & non agere, ità vt possit se ipsam determinare ad vtrumlibet, est libera, concedo; ita vt non possit determinare se ipsam, nego; & nego consequentiam. Ad potentiam liberam non sufficit, vt positis requisitis, possit agere, & non agere, sed requiritur, vt possit se ipsam determinare; & quia habitus virtutum, puta charitatis, fortitudinis &c. positis requisitis, possunt quidem agere, & non agere, sed non possunt se ipsos determinare ad agendum, vel non agendum, sed debent determinari à voluntate, quæ est domina, & potest vti, vel non vti habitu, ideo habitus virtutum non sunt potentiæ liberæ; sed potentia purè passiua, licet possit esse indifferens ad patiendum, vel non patiendum, tamen nihil agendo

non potest se ipsam determinare, sed debet determinari ab agente; ergo repugnat, vt potentia purè passiua sit libera.

21. Ad 2. distinguo maiorem: libertas, seù dominium actus debet esse priùs, & principaliùs in potentia nobiliori, tanquam in dante facultatem eligendi, ac proindè tanquam in potentia virtualiter libera, concedo; tanquam in habente facultatem eligendi, & tanquam in potentia formaliter libera, nego; concedo minorem; & distinguo eodē pacto consequens. Calor virtualiter prius est in corporibus cæſtibus, ac nobilioribus, siquidem corpora cælestia per lucem calefaciunt inferiora: at calor formaliter non est in corporibus cælestibus, quæ non sunt formaliter calida, sed est solum in corporibus inferioribus. Proportionaliter libertas, seù potentia electiua formaliter est in sola voluntate; at virtualiter est in intellectu, qui per hoc, quod proponat voluntati plura eligibilia, dat voluntati potentiam liberam, siue electiuam plurium. Addo, quod id, quod est absolutè perfectius altero, potest esse imperfectius secundum quid: e. g. homo, qui est absolutè perfectior Aquila, est imperfectior secundum quid, puta in potentia visiua, siquidem Aquila perfectius videt, quam homo; ergo intellectus licet sit absolutè perfectior voluntate, potest esse imperfectior secundum quid in hoc, quod intellectus non est liber, voluntas est libera.

22. Ad

22. Ad 3. distinguo maiorem: libertas non potest exerceri circa incognitum agenti liberè *vt quod* concedo; agenti liberè vt *quo* nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Agens liberum, & electiuum *vt quod* est suppositum, puta, homo, vel Angelus; voluntas autem est libera solum vt *quo*, siquidem voluntas non tam eligit, quam est potentia, qua homo, & Angelus eligit. Homo, & Angelus, qui sunt liberi, & electiui *vt quod* non possunt exercere suam libertatem, circa incognitum: at voluntas potest exercere libertatem circa incognitum voluntati, sed cognitum Angelo, vel homini.

23. Ad 4. distinguo maiorem: voluntas non potest eligere vnum præ alio, nisi intellectus practicè iudicet vnum esse eligendum præ alio sine mutua vtriusque præeligibilitate in ordine ad diuersa, nego; cum mutua vtriusque præeligibilitate in ordine ad diuersa, concedo; & distinguo minorem; posito, quod intellectus iudicet vnum esse eligendum præ alio cum mutua præ eligibilitate in ordine ad diuersa, non potest voluntas illud non eligere, nego; sine hac mutua præeligibiitate, transeat; & nego consequentiam. Vt voluntas possit vnum eligere præ alio, sufficit, vt intellectus practicè iudicet illud in ordine ad aliquid esse eligendum præ alio; si verò etiam iudicet illud alterum in ordine ad aliquid diuersum esse eligendum præ primo, tunc voluntas potest eligere vtrumlibet; sed de facto intel-

lectus proponit plura opposita esse mutuò præeligibilia in ordine ad diuersa, puta proponit in ordine ad delectationem præsentem esse præeligendam comestionem, in ordine ad honestatem, & meritum esse præeligendum ieiunium; ergo voluntas est libera ad eligendum vtrumlibet.

24. Dices: voluntas non potest non eligere quod intellectus proponit, omnibus pensatis, esse melius,& magis eligendum; ergo non est libera ad eligendum id, vel oppositum.

25. Respondeo,negando antecedens, ex quo sequitur neminem posse peccare, quin incidat in hæresim. Nemo enim peccare posset, nisi iudicaret hic,& nunc, omnibus pensatis, melius esse facere, quam non facere actionem peccaminosam; sed hoc est hæreticum, cum de fide sit in omni casu melius esse non facere, quam facere actionem peccaminosam; ergo omnis peccans deberet incidere in hæresim. Dicendum igitur, quod cum intellectus proponit plura, vt mutuo eligibilia in ordine ad diuersa, licet simul proponat vnum, omnibus pensatis, esse melius, & magis eligendum, voluntas potest eligere non solum id, quod proponitur vt melius, sed etiam quod proponitur vt minus bonum, iuxtà illud Ouidij.

Video meliora, proboque
Deteriora sequor.

Incontinens e. g. licet videat, quod melius est, omnibus pensatis, & magis eligendum abstinere ab illicitis voluptati-

bus

bus, tamen, quia simul iudicat, quod in ordine ad satisfaciendum hic, & nunc passioni appetitus sensitiui, melius est facere illicita, facit illicita, & videns meliora, liberè sequitur deteriora.

26. Ad 5. distinguo maiorem: ideò voluntas est libera, quia propositis motiuis pro vtraque parte, potest eligere alterutrum ex oppositis, se ipsam determinando ad alterum actuum oppositorum, concedo; non se ipsam determinando, nego; & distinguo minorem: intellectus, propositis motiuis pro vtraque parte, potest practicè iudicare alterutrum ex oppositis, se ipsum determinando ad alterum actuum oppositorum, nego: non seipsum determinando ad alterum actuum oppositorum, sed simul iudicando vtrumlibet oppositorum esse eligibile diuisim in ordine ad diuersa, concedo minorem; & nego consequentiam. Ideò voluntas est libera, quia propositis motiuis pro vtraque parte, potest se determinare ad alterum actuum oppositorum: e.g. propositis motiuis pro ieiunio, & pro negatione ieiunij, potest se determinare vel ad actum, quo dicat *volo ieiunare*, vel ad actum oppositum, quo dicat *volo non ieiunare*; sed intellectus, propositis motiuis pro vtraque parte, non potest seipsum determinare ad alterutrum actuum oppositorum, puta ad dicendum *ieiunium est eligibile*, vel ad dicendum *ieiunium non est eligibile*, sed determinatur ad dicendum, *est eligibile diuisim tum ieiunium, tum negatio*

gatio ieiunij in ordine ad diuersa; nam in ordine ad honestatem, & meritum est eligibile ieiunium, in ordine ad præsentem voluptatem appetitus sensitiui, est eligibilis negatio ieiunij; ergo &c.

27. Dices: intellectus potest se determinare ad iudicandum practicè alteram partem contradictionis esse hic, & nunc determinatè eligendam, putà ad iudicandum practicè hic, & nunc esse determinatè eligendum ieiunium; ergo est liber.

28. Respondeo nego antecedens, ac dico intellectum ex se, & antecedenter ad omnem actum voluntatis esse determinatum ad dicendum, quod vna pars est eligenda in ordine ad vnum, alia in ordine ad aliud; puta ieiunium est eligendum in ordine ad honestatem, & meritum, negatio ieiunij in ordine ad voluptatem præsentem. Si tamen voluntas liberè eligat alteram partem, puta voluptatem præsentem, intellectus consequenter ad hanc liberam voluntatis electionem determinatur ad dicendum eligendam esse negationem ieiunij, siquidem sine tali negatione haberi non potest hic, & nunc illa voluptas: si voluntas eligat honestatem, & meritum, intellectus determinatur ad iudicandum eligendum esse ieiunium, siquidem illa honestas, & illud meritum haberi non potest sine ieiunio; ergo neque in hoc casu intellectus determinat se ipsum, sed determinatur à voluntate.

29. Ad

29. Ad 6. concedo maiorem, & minorem; & nego consequentiam. Ideo voluntas positis motiuis pro vtraque parte, potest se determinare ad alterutrum, quia potest facere quod vult, cum sit potentia volendi; sed intellectus positis motiuis probabilibus pro vtraque parte, non potest facere quod vult, cum non sit potentia volendi; ergo &c. Transeat igitur, quod cum habemus motiua probabilia pro vtraque parte contradictionis, puta pro hac *Cælum est corruptibile*, & etiam pro hac *Cælum non est corruptibile*, possimus nos determinare ad assentiendum vtrilibet; tamen dico, quod eo ipso possumus nos determinare ad assentiendum vtrilibet parti per hoc, quod libeat; sed libitum significat actum voluntatis; ergo possumus assentiri ità, vt per actum voluntatis determinemus intellectum ad assentiendum illi parti, cui libet assentiri.

30. Ad 7. distinguo antecedens: voluntas non distinguitur ab intellectu quo ad principium, transeat; quoad actus, nego; & distinguo consequens; ergo repugnat, vt voluntas sit libera in ordine ad actus volendi, & intellectus non sit liber in ordine ad actus intelligendi, nego consequentiam; in alio sensu, transeat. Quidquid sit, vtrum voluntas, & intellectus distinguantur inter se, & ab Anima, certum est actus, quibus intelligimus, distingui ab actibus, quibus volumus. Hoc posito, sensus quæstionis est, vtrum simus liberi immediatè in ordine ad actus volendi,

lendi,

lendi, an in ordine ad actus intelligendi. In hac quæstione dicimus, quod sumus immediatè liberi in ordine ad actus volendi, siquidem sumus ita indifferentes ad volendum, vel non volendum, vt possimus nos immediatè determinare ad volendum, vel non volendum; negamus nos esse immediatè liberos ad actus intelligendi. Asserimus enim, quod cum possumus assentiri vni parti, vel oppositæ, non possumus nos determinare, nisi volendo; ergo libertas immediatè est ad volendum, ad actus autem intellectus, & aliarum potentiarum datur solum libertas mediata.

31. Ad 8. distinguo maiorem: ideo voluntas est libera ad eligendum plura opposita, quia possunt illi proponi motiua pro vtraque parte oppositorum, propter quæ intellectus iudicet vt conuenientem, & eligibilem vtramlibet partem in ordine ad diuersa, concedo; ità vt intellectus non proponat vt conuenientem, & eligibilem vtramlibet partem, nego; & distinguo minorem; sed etiam Brutis possunt proponi motiua pro vtraque parte, ita vt bruta apprehendant vt conuenientem vtramlibet partem, nego; ita vt apprehendant vt conuenientem vnam tantum partem, concedo; & nego consequentiam. Voluntas est libera, quia intellectus potest illi proponere vt conuenientem, & eligibilem vtramque partem contradictionis: e.g. potest proponere, quod tum ieiunium est conueniens ad merendum, tum negatio ieiunij est conueniens

niens

niens ad acquirendam voluptatem sensitiuam; sed iudicium, quo vtraque pars contradictionis iudicatur vt conueniens in ordine ad diuersa, includit comparationem vtriusque partis contradictionis cum diuersis motiuis, ex quibus vtraque pars contradictionis est conueniens: hæc autem comparatio est quædam ratiocinatio, & est actus rationis, adeoque non conuenit Brutis, quæ carent ratione; ergo bruta non possunt apprehendere vt conuenientem vtramque partem contradictionis, sed vnam tantum. E. g. Canis, viso lupo, ex sensu, & imaginatione lupi, vel determinatur ad apprehendendum vt conueniens lupum aggredi, & proindè necessariò aggreditur, & non potest fugere, quia non apprehendit vt conueniens fugere; vel determinatur ad apprehendendum vt conueniens fugere, & tunc necessariò fugit, & non potest aggredi, quia non apprehendit vt conueniens aggredi; prout verò in Brutis mutantur imaginationes, ex quibus modo apprehendunt vt conuenientes quasdam actiones, modo alias, determinantur modo ad exercendas quasdam actiones, modo ad exercendas alias.

32. Dices: posset lupo famelico proponi cibus æquè appetibilis ex parte dextra, & ex sinistra in æquali omninò distantia; sed in hoc casu non esset maior ratio, cur apprehenderet vt conueniens potius moueri ad cibum propositum ex parte dextra, quam ad propositum ex sinistra; ergo apprehenderet vt æquè conueniens

ueniens moueri ad vtramlibet partem.

33. Respondeo transeat maior, & nego minorem. Nam omnia Animalia, posita æquali propositione obiectorum extrinsecorum, habent in se ipsis intrinsecam determinationem, vt moueantur potius ad vnam partem, quam ad alteram. Patet. Vt enim docet Aristoteles 2. de Cælo text. 8. & libro de incessu animalium cap. 4. in animalibus datur distinctio inter partem dexteram, & sinistram, & pars dextera est vnde naturaliter incipiunt motum progressiuum; ergo brutum famelicum, proposito cibo in æquali distantia, determinatur ad apprehendendum conueniens incipere motum ex parte dextra; sed per motum incipientem ex parte dextra animal conuertitur ad sinistram; ergo animal determinatur ad se conuertendum ad sinistram; ergo in casu proposito Brutum apprehenderet vt conueniens moueri ad cibum existentem in parte sinistra; ergo naturaliter repugnat casus, in quo bruta non habeant naturalem determinationem ad vnam partem, sicut repugnat, vt cum brutum debet moueri motu progressiuo, non habeat naturalem determinationem ad incipiendum motum potius ex vno pede, quam ex alio; nam si non sit determinatio, vt incipiat motum ex pede sinistro, datur determinatio, vt incipiat ex dextro propter ipsam naturam dextri.

QVÆ-

QVAESTIO XVII.

Vtrum voluntas sit libera ad volendum, & amandum malum vt malum, & ad nolendum, & odio habendum bonum vt bonum.

1. Videtur, quod sit, primo quia eadem potentia est oppositorum: e. g. potentia visiua non solum potest percipere album sub ratione albi, sed etiam nigrum sub ratione nigri; sed bonum, & malum sunt opposita; ergo voluntas potest velle non solum bonum sub ratione boni, sed etiam malum sub ratione mali.

2. Secundò ex Aristotele 9. Metaph. tex.3. Potentiæ rationales sunt potentiæ oppositorum: e. g. ars medicinæ non solum potest efficere sanitatem, sed etiam ægritudinem; sed voluntas est potentia rationalis, cum sit in ratione, vt dicitur 3. de Anima tex.12; ergo potest velle non solum bonum, sed etiam malum.

3. Tertiò bonum conuertitur cum ente, adeoque quod non est ens, non est bonum; sed voluntas potest velle non solum entia, sed etiam non entia: e. g. potest velle non solum ambulare, & loqui, sed etiam non ambulare, & non loqui; ergo potest velle non solum bonum, sed etiam non bonum.

4. Quar-

4. Quartò damnati odio habent Deũ, quem euidenter cognoſcunt eſſe purum, & ſummum bonum ſine vlla admixtione mali; ergo odio habent purum bonum ſub ratione boni.

5. Quintò poteſt aliquis in via velle Deum odiſſe, etiamſi non apprehendat in odio Dei vllam rationem boni; ergo poteſt voluntas velle odium Dei ſub ratione puri mali. Probatur antecedens: nam non poteſt quis apprehendere in odio Dei rationem boni, niſi ex ſumma excæcatione intellectus; ſed excæcatio intellectus cum ſit pæna peccati, non prærequiritur ad peccatum; ergo ad hoc, vt quis peccet peccato volendi odiſſe Deum, non prærequiritur, vt in odio Dei apprehendat vllam rationem boni.

6. Sextò, qui odit inimicum vult illi malum ſub ratione mali, & quia malum inimici eſt; ergo &c.

7. Septimò purum bonum poſſumus non amare; ergo etiam poſſumus odiſſe. Probatur conſequentia. Cum enim voluntas ſit potentia faciendi actus oppoſitos, eatenus non poteſt facere vnum actuum oppoſitorum, quatenus neceſſitatur ad faciendum alterum; ſed voluntas non neceſſitatur ad amandum purum bonum; ergo poteſt odiſſe, & nolle purum bonum.

8. Reſpondeo, quod vt docet Vaſquez 1.2. diſp. 31. cap. 1. ante Scotum omnes cum S. Thoma 1.2. quæſt.8. art.1. docuerunt vt certum, quod voluntas nihil po-

teſt

test appetere, nisi sub ratione boni. Primus omnium Scotus de veritate huius axiomatis dubitauit in 1. dist. 1. quæst. 4. & dixit nondum esse satis probatum, voluntatem non posse velle, & amare malum sub pura ratione mali, & non posse nolle, ac odisse bonum sub pura ratione boni, atque in eodem dubio perseuerans in 2. dist. 43. quæst. 2. censuit probabile posse dari peccatum odij in Spiritum Sanctum, licet in eo nulla apprehendatur ratio mali; atque hanc sententiam sub dubio solum à Scoto propositā secutus est Ocham, cum Nominalibus in 3. quæst. 13. ad 3. dubium, eandemque vt conformiorem, doctrinæ Scoti defendunt communiter Scotistæ, licet Scotus meliora tandem sapiens in 4. dist. 49. quæst. 10. docuerit cum communi sententia non posse voluntatem velle malum sub pura ratione mali.

9. Dicendum primò: repugnat, vt voluntas velit, & amet malum sub pura ratione mali, & nolit, atque odio habeat bonum sub pura ratione boni.

10. Probatur primò auctoritate. S. Dionysius de diuinis nominibus, dicit; malum esse præter voluntatem, & omnia bonum appetere. S. Augustinus lib. 2. confessionum capite 4. vsque ad 10. ex professo ostendit nullum esse, qui in peccato, quod committit, non quærat aliquam rationem boni: & 13. de Trinitate cap. 4. atque in Enchirid. cap. 86. dicit: *Beati esse volumus, & miseri non solum esse nolumus, sed neque velle possumus*, non ex alia

pro-

profecto ratione, nisi quia miseria proponitur vt purum malum. S. Anselmus lib. de concordia liberi arbitrij cum prædestinatione dicit: *Nihil vult voluntas nisi commoditatem, aut rectitudinem. Quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem, aut propter rectitudinem vult, & ad has etiamsi fallitur, putat se referre quod vult.*

11. Probatur secundò ratione ex S. Thoma loco citato. Nam omnis appetitus est essentialiter alicuius boni; sed volitio, & amor est quidam appetitus rationalis; ergo voluntas, & amor est essentialiter alicuius boni, adeoque repugnat amor, & volitio mali sub pura ratione mali. Probatur maior: nam appetitus nihil aliud est, quam quædam inclinatio appetentis in aliquid; sed nullum appetens inclinatur in aliquid, nisi in quantum est proportionatum, & conueniens appetenti; ergo omnis appetitus est in aliquid proportionatum, & conueniens appetenti, in quantum est conueniens; sed solum bonum est proportionatum, & conueniens appetenti; ergo omnis appetitus est boni. Probatur assumptum: nam bono est proportionatum, & conueniens solum bonum; sed omne ens, & omnis substantia, & natura appetens est bona; ergo omni appetenti est proportionatum, & conueniens solum bonum, ac proinde omnis appetitus est solius boni, ideoque Aristoteles 1. Ethic. cap. 1. dicit *bonum esse, quod omnia appetunt*. Breuiter: omnis inclinatio

tio est ad aliquid proportionatum, & conueniens appetenti; sed bono est proportionatum, & conueniens solum bonum, & omne appetens est bonum; ergo omnis appetitus, & omnis prosequutio est alicuius boni. Ex proportionali ratione omne odium, & omnis fuga est solius mali. Vt enim arguit S. Thomas 1. 2. qu.29. art.1. omnis fuga est alicuius disconuenientis, & improportionati respectu fugientis; sed cum omne fugiens sit bonum, quod fugienti est inconueniens, & improportionatum, eo ipso habet rationem mali; ergo omnis fuga est alicuius mali; sed omnis nolitio, & omne odium est fuga; ergo omnis nolitio, & omne odium est alicuius mali, adeoque repugnat nolitio, & odium boni sub pura ratione boni.

12. Infertur primò bonum *vt sic* esse obiectum formale sub quo, seu rationem *sub qua* omnis amoris, & omnis actus prosequutiui voluntatis. Probatur: nam ratio *sub qua* est, quæ ita mouet ad aliquod genus actuum, vt nihil non includens talem rationem possit mouere ad tale genus actuum, quodlibet includens possit mouere: e.g. sonus est ratio *sub qua* auditionis, quia sonus ità mouet ad audiendum, vt nihil, quod non sit sonus, mouere possit ad audiendum, omne, quod est sonus, mouere possit ad audiendum; sed nihil, quod non sit bonum, mouere potest voluntatem creatam ad amorem, vel ad vllum actum prosequtiuum; omne, quod est bonum, mouere potest voluntatem ad amo-

amorem, & ad actum prosequutiuum; ergo bonum *vt sic* est ratio *sub qua* omnis actus prosequutiui voluntatis, & ex proportionali ratione malum *vt sic* est ratio *sub qua* omnis odij, & omnis fugæ voluntatis. Obiectum formale sub quo, seù ratio *sub qua* voluntatis, in quantum est potentia prosequutiua, & fugitiua non videtur posse assignari vnum, sed duplex, hoc est bonum, & malum. Sicut bonum, & malum *vt sic* sunt ratio, sub qua voluntatis, sic bonum, & malum sensibile sunt ratio *sub qua* appetitus sensitiui.

13. Infertur secundò bona, & mala particularia, ac specifica non esse obiectum formale *sub quo*, seu rationem *sub qua*, sed solum esse obiectum formale *quod*, seu rationem *quæ* voluntatis. Probatur, & explicatur: nam rationes *quas* dicimus illas, quæ ità mouent ad aliquod genus actuum, vt etiam quæ non includunt talem rationem possint mouere: e.g. ratio albedinis respectu visionis, ac potentiæ visiuæ est ratio *quæ*, non autem *sub qua*, quia albedo ita mouet ad videndum, vt etiam nigredo, & alij colores possint mouere ad videndum; sed bonum honestum e. g. ita potest mouere ad amorem, vt etiam bonum non honestum, sed solum iucundum [possit mouere voluntatem creatam] ad amorem; ergo bonum honestum non mouet vt obiectum formale *sub quo*, & vt ratio formalis *sub qua*, sed vt obiectum formale *quod*, & vt ratio, *quæ*: & similiter bonum iucundum mouet volun-

voluntatem, vt pura ratio *quæ*, quia potest mouere etiam bonum honestum, in quo non appareat iucunditas.

14. Infertur tertiò, quod aliqua possumus velle, & amare tanquam obiecta purè materialia, ita vt formaliter non moueant ad amorem, adeoque neque sint ratio *quæ*, neque sint ratio *sub qua*: e. g. cum quis vult ambulare, loqui &c. ratio ambulationis, loquutionis &c. est obiectum purè materiale, quia tales rationes licet amentur propter aliquam rationem boni, tamen sola ratio boni mouet, ratio autem ambulationis, loquutionis &c. non mouet.

15. Dicendum secundò: vt actu voluntatis aliquid appetamus, non requiritur, vt illud sit bonum in rei veritate, sed sufficit, vt in eo apprehendamus aliquam rationem boni, ideoque Aristoteles 2. Physic. tex. 31. docet, quod finis est bonum, vel apparens bonum.

16. Probatur ex S. Thoma loco citato: nam cum omnis inclinatio sit ad aliquod bonum, & conueniens appetenti, hæc est differentia inter appetitum naturalem, & appetitum elicitum, quod appetitus naturalis sequitur formam merè naturalem, per quam illud, quod appetitur, verè conuenit rei, eo pacto, quo grauitas, seu appetitus naturalis centri sequitur formam naturalem terræ, per quam centrum constituitur verè conueniens terræ; at appetitus elicitus sensitiuus, vel intellectiuus sequitur formam vt appre-

hensam, seu cognitionem, per quam aliquid apprehenditur vt bonum, & conueniens; sed volitio, seu amor est appetitus rationalis; ergo sequitur formam vt apprehensam, hoc est sequitur cognitionem, qua aliquid apprehenditur vt bonum, & conueniens, adeoque vt aliquid appetitu elicito appetamus, non requiritur, vt illud sit bonum in rei veritate, sed sufficit vt in eo apprehendamus aliquam rationem boni.

17. Infertur implicare contradictionem, vt appetitus elicitus feratur in incognitum. Probatur: nam sicut implicat, vt detur homo, qui non habeat prædicatum specificum rationalis, per quod homo differt à Bruto, & per quod definitur, sic implicat, vt detur appetitus elicitus non habens prædicatum specificum, per quod appetitus elicitus differt à purè innato, & naturali; sed appetitus elicitus differt à purè naturali, & innato per hoc, quod appetitus naturalis est in bonum non cognitum ab appetente, sed cognitum, ab auctore naturæ, appetitus elicitus, est in bonum vt cognitum ab ipso appetente; ergo &c.

18. Dices: cognitio non est causa, sed mera conditio respectu actus appetitiui; ergo actus appetitiuus saltem de potentia absoluta potest ferri in bonum non cognitum.

19. Respondeo primo negando antecedens. Existimo enim cognitionem concurrere ad actum appetitiuum vt causam, & non

& non vt puram conditionem. Ratio est, quia quod ità prærequiritur ad effectum, vt effectus illi specialiter assimiletur, prærequiritur vt causa, & non vt mera conditio: siquidem est proprium causæ assimilare sibi effectum; sed cognitio ita prærequiritur ad actum appetitiuum, vt actus appetitiuus assimiletur cognitioni in vitalitate, intentionalitate, & in pluribus alijs prædicatis; siquidem ad volitionem supernaturalem prærequiritur cognitio supernaturalis &c; ergo cognitio prærequiritur vt causa, & non vt mera conditio.

20. Respondeo secundò, distinguo antecedens: cognitio non est causa, sed pura conditio præsuppositiuè inclusa in definitione actus appetitiui, concedo; nullo pacto inclusa in definitione actus appetitiui, nego; & nego consequentiam. Actus per nullam potentiam possunt dari sine conditionibus obiectiuis, vel formalibus, quæ includuntur in definitionibus talium actuum: e. g. quia desiderium definitur *appetitus boni vt non habiti*, non potest desiderium tendere in bonum, quod non habeat conditionem *non habiti*: quia gaudium definitur *quies in bono vt habito*, non potest gaudium tendere in bonum, quod non habeat conditionem *habiti*; sed appetitus elicitus definitur *inclinatio in bonum* vt cognitum, & repræsentatum; ergo non potest appetitu elicito appeti bonum, quod non habeat conditionem cogniti, & repræsentati, seu talis condi-

tio habeat rationem causæ, seu sit pura conditio.

21. Quæres, vtrum ad hoc, vt velimus aliquid, requiratur, vt affirmemus illud esse bonum, vel sufficiat, vt in eo apprehendamus aliquam bonitatem, licet illam non affirmemus?

22. Respondeo procul dubio non sufficere, vt in eo apprehendamus bonitatem purè negatam sine vlla suspicione, quod insit: e.g. cum aliquis cognoscit euidenter miseriam non includere vllum bonum, apprehendit in miseria bonitatem negatam, siquidem nihil potest affirmari, vel negari, quin apprehendatur, & tamen procul dubio non potest velle miseriam, quia in illa apprehensione apprehendit bonitatem, quam negat. Quæritur, ergo vtrum ad hoc, vt aliquid velimus, sufficiat, vt apprehendamus in eo aliquam rationem boni, apprehensione fundante suspicionem, quod illi insit talis ratio boni, an requiratur iudicium, quo affirmemus obiecto inesse aliquam rationem boni. Probabilius censeo sufficere apprehensionem fundantem suspicionem. Probatur primo: nam Aristoteles 2. Physic. tex. 21. dicit quod *finis est bonum, vel apparens bonum*; sed ad hoc, vt aliquid sit apparens bonum, sufficit, vt apprehendamus illud tanquam bonum, apprehensione suspicatiua, licet non iudicemus illud esse bonum; ergo &c. Secundò probatur: nam vt aliquid velimus, sufficit, vt illud appareat bonum apparentia,

rentia, propter quam possit reddi sufficiens ratio, cur voluntas, quæ est potentia rationalis, illud appetat; sed vt reddatur talis ratio, sufficit, vt appareat bonum apparentia fundante suspicionem; ergo &c. Probatur minor: nam interrogatus, quare aliquid velit, si dicat: *volo, quia suspicor illud esse bonum, licet hoc non affirmem*, reddit rationem sufficientem, cur velit.

23. Ad 1. distinguo maiorem: eadem potentia est oppositorum semper eodem modo, nego; non semper eodem modo, sed aliquando opposito modo, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Sicut Intellectus est veri, & falsi, sed est veri assentiendo, & est falsi dissentiendo; sic voluntas est boni, & mali, sed est boni, illud volendo, & amando, & mali illud nolendo, & odio habendo.

24. Dices: potentia visiua est albi, & nigri eodem modo, nimirum videndo album sub ratione albi, & nigrum sub ratione nigri; ergo voluntas est boni, & mali eodem modo, nimirum volendo bonum sub ratione boni, & malum sub ratione mali.

25. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia potentia visiua non habet duos modos tendendi in obiectum, alterum prosequutionis, alterum fugæ, sed habet vnicum modum, qui est videre; ergo non potest tendere in obiecta etiam contraria, nisi videndo;

ti odio habent Deum, quem euidenter cognoſcunt eſſe purum, & ſummum bonum ſine vlla admixtione mali intrinſeci, concedo; ſine vlla admixtione mali extrinſeci, & relatiuè ad ipſos damnatos, nego; & nego conſequentiam. Licet damnati cognoſcant euidenter Deum eſſe ſummum bonum ſine vlla admixtione mali intrinſeci, per quam ſit malus in ſe, tamen apprehendunt Deum vt infligentem damnatis æternam miſeriam, & vt impedientem eorum felicitatem; ſed hoc eſt apprehendere Deum ſub aliqua ratione mali extrinſeci, & relatiuè ad ipſos damnatos; ergo epprehendunt, & odio habent Deum ſub aliqua ratione mali.

31. Ad 5. nego antecedens, ac dico, quod ſicut non poteſt aliquis odiſſe Deum, niſi in Deo apprehendat aliquam rationem mali relatiuè ad odio habentem, ſic non poteſt velle odium Dei, niſi apprehendat in odio Dei aliquam rationem boni, putà quod eſt bonum, & conueniens odiſſe inimicum. Ad probationem antecedentis reſpondeo dupliciter; primo diſtinguo minorem; excæcatio Intellectus, cum ſit pæna peccati, non prærequiritur ad peccatum non ſupponens aliud peccatum, concedo; ſupponens aliud peccatum, nego; & nego conſequentiam. Dici poteſt odium Dei eſſe peccatum, quod non poteſt fieri, niſi ex ſuppoſitione alterius peccati, in cuius pænam intellectus ità excæcetur, vt apprehendat odiũ Dei tanquam bonum, & conueniens. Reſpon-

spondeo secundo, distinguo maiorem: non potest quis apprehendere in odio Dei rationem boni, nisi ex excæcatione stricta, & propria, nego; nisi ex excæcatione lata, & impropria, concedo; & distinguo minorem; excæcatio stricta, & propria est pæna peccati, concedo; excæcatio lata, & impropria est essentialiter pæna peccati, nego; & nego consequentiam. Duplex est excæcatio intellectus. Prima propria, & stricta consistit in hoc, vt intellectus ita imperfectè cognoscat malitiam peccati, vt moraliter voluntas necessitetur ad peccandum, qualis excæcatio datur in damnatis, & aliquando etiam in peccatoribus pro statu vitæ præsentis; & hæc excæcatio semper est pæna peccati. Secunda est excæcatio lata, & impropria, consistens in hoc, vt ex vna parte apprehendamus in peccato aliquam rationem boni delectabilis, vel vtilis, & ex alia parte non benè penetremus malitiam peccati; & hæc ita præcedit omne peccatum, vt relinquat potentiam moralem non peccandi. Ad hoc, vt aliquis velit odisse Deum, non requiritur excæcatio propria, quæ semper est pæna peccati, sed sufficit excæcatio impropria, quæ non semper est pæna peccati; siquidem cum ad omne peccatum debeat præcedere aliqua ignorantia, vt ex Aristotele docent omnes Philosophi, & ex Sacra Scriptura omnes Theologi, debet etiam præcedere aliqua impropria cæcitas.

32. Ad 6. distinguo antecedens: qui

amorem, & ad actum prosequtiuum; ergo bonum *vt sic* est ratio *sub qua* omnis actus prosequutiui voluntatis, & ex proportionali ratione malum *vt sic* est ratio *sub qua* omnis odij, & omnis fugæ voluntatis. Obiectum formale sub quo, seù ratio *sub qua* voluntatis, in quantum est potentia prosequutiua, & fugitiua non videtur posse assignari vnum, sed duplex, hoc est bonum, & malum. Sicut bonum, & malum *vt sic* sunt ratio, sub qua voluntatis, sic bonum, & malum sensibile sunt ratio *sub qua* appetitus sensitiui.

13. Infertur secundò bona, & mala particularia, ac specifica non esse obiectum formale *sub quo*, seu rationem *sub qua*, sed solum esse obiectum formale *quod*, seu rationem *quæ* voluntatis. Probatur, & explicatur: nam rationes *quas* dicimus illas, quæ ità mouent ad aliquod genus actuum, vt etiam quæ non includunt talem rationem possint mouere: e.g. ratio albedinis respectu visionis, ac potentiæ visiuæ est ratio *quæ*, non autem *sub qua*, quia albedo ita mouet ad videndum, vt etiam nigredo, & alij colores possint mouere ad videndum; sed bonum honestum e. g. ita potest mouere ad amorem, vt etiam bonum non honestum, sed solum iucundum [possit mouere voluntatem creatam] ad amorem; ergo bonum honestum non mouet vt obiectum formale *sub quo*, & vt ratio formalis *sub qua*, sed vt obiectum formale *quod*, & vt ratio, *quæ*: & similiter bonum iucundum mouet volun-

voluntatem, vt pura ratio *quæ*, quia potest mouere etiam bonum honestum, in quo non appareat iucunditas.

14. Infertur tertiò, quod aliqua possumus velle, & amare tanquam obiecta purè materialia, ita vt formaliter non moueant ad amorem, adeoque neque sint ratio *quæ*, neque sint ratio *sub qua*: e. g. cum quis vult ambulare, loqui &c. ratio ambulationis, loquutionis &c. est obiectum purè materiale, quia tales rationes licet amentur propter aliquam rationem boni, tamen sola ratio boni mouet, ratio autem ambulationis, loquutionis &c. non mouet.

15. Dicendum secundò: vt actu voluntatis aliquid appetamus, non requiritur, vt illud sit bonum in rei veritate, sed sufficit, vt in eo apprehendamus aliquam rationem boni, ideoque Aristoteles 2. Physic. tex. 31. docet, quod finis est bonum, vel apparens bonum.

16. Probatur ex S. Thoma loco citato: nam cum omnis inclinatio sit ad aliquod bonum, & conueniens appetenti, hæc est differentia inter appetitum naturalem, & appetitum elicitum, quod appetitus naturalis sequitur formam merè naturalem, per quam illud, quod appetitur, verè conuenit rei, eo pacto, quo grauitas, seu appetitus naturalis centri sequitur formam naturalem terræ, per quam centrum constituitur verè conueniens terræ; at appetitus elicitus sensitiuus, vel intellectiuus sequitur formam vt appre-

hensam, seu cognitionem, per quam aliquid apprehenditur vt bonum, & conueniens; sed volitio, seu amor est appetitus rationalis; ergo sequitur formam vt apprehensam, hoc est sequitur cognitionem, qua aliquid apprehenditur vt bonum, & conueniens, adeoque vt aliquid appetitu elicito appetamus, non requiritur, vt illud sit bonum in rei veritate, sed sufficit vt in eo apprehendamus aliquam rationem boni.

17. Infertur implicare contradictionem, vt appetitus elicitus feratur in incognitum. Probatur: nam sicut implicat, vt detur homo, qui non habeat prædicatum specificum rationalis, per quod homo differt à Bruto, & per quod definitur, sic implicat, vt detur appetitus elicitus non habens prædicatum specificum, per quod appetitus elicitus differt à purè innato, & naturali; sed appetitus elicitus differt à purè naturali, & innato per hoc, quod appetitus naturalis est in bonum non cognitum ab appetente, sed cognitum, ab auctore naturæ, appetitus elicitus, est in bonum vt cognitum ab ipso appetente; ergo &c.

18. Dices: cognitio non est causa, sed mera conditio respectu actus appetitiui; ergo actus appetitiuus saltem de potentia absoluta potest ferri in bonum non cognitum.

19. Respondeo primo negando antecedens. Existimo enim cognitionem concurrere ad actum appetitiuum vt causam, & non

& non vt puram conditionem. Ratio est, quia quod ità prærequiritur ad effectum, vt effectus illi specialiter assimiletur, prærequiritur vt causa, & non vt mera conditio: siquidem est proprium causæ assimilare sibi effectum; sed cognitio ita prærequiritur ad actum appetitiuum, vt actus appetitiuus assimiletur cognitioni in vitalitate, intentionalitate, & in pluribus alijs prædicatis; siquidem ad volitionem supernaturalem prærequiritur cognitio supernaturalis &c; ergo cognitio prærequiritur vt causa, & non vt mera conditio.

20. Respondeo secundò, distinguo antecedens: cognitio non est causa, sed pura conditio præsuppositiuè inclusa in definitione actus appetitiui, concedo; nullo pacto inclusa in definitione actus appetitiui, nego; & nego consequentiam. Actus per nullam potentiam possunt dari sine conditionibus obiectiuis, vel formalibus, quæ includuntur in definitionibus talium actuum: e. g. quia desiderium definitur *appetitus boni vt non habiti*, non potest desiderium tendere in bonum, quod non habeat conditionem *non habiti*: quia gaudium definitur *quies in bono vt habito*, non potest gaudium tendere in bonum, quod non habeat conditionem *habiti*; sed appetitus elicitus definitur *inclinatio in bonum* vt cognitum, & repræsentatum; ergo non potest appetitu elicito appeti bonum, quod non habeat conditionem cogniti, & repræsentati, seu talis condi-

tio habeat rationem causæ, seu sit pura conditio.

21. Quæres, vtrum ad hoc, vt velimus aliquid, requiratur, vt affirmemus illud esse bonum, vel sufficiat, vt in eo apprehendamus aliquam bonitatem, licet illam non affirmemus?

22. Respondeo procul dubio non sufficere, vt in eo apprehendamus bonitatem purè negatam sine vlla suspicione, quod insit: e.g. cum aliquis cognoscit euidenter miseriam non includere vllum bonum, apprehendit in miseria bonitatem negatam, siquidem nihil potest affirmari, vel negari, quin apprehendatur, & tamen procul dubio non potest velle miseriam, quia in illa apprehensione apprehendit bonitatem, quam negat. Quæritur, ergo vtrum ad hoc, vt aliquid velimus, sufficiat, vt apprehendamus in eo aliquam rationem boni, apprehensione fundante suspicionem, quod illi insit talis ratio boni, an requiratur iudicium, quo affirmemus obiecto inesse aliquam rationem boni. Probabilius censeo sufficere apprehensionem fundantem suspicionem. Probatur primo: nam Aristoteles 2. Physic. tex. 21. dicit quod *finis est bonum, vel apparens bonum*; sed ad hoc, vt aliquid sit apparens bonum, sufficit, vt apprehendamus illud tanquam bonum, apprehensione suspicatiua, licet non iudicemus illud esse bonum; ergo &c. Secundò probatur: nam vt aliquid velimus, sufficit, vt illud appareat bonum apparentia,

rentia, propter quam possit reddi sufficiens ratio, cur voluntas, quæ est potentia rationalis, illud appetat; sed vt reddatur talis ratio, sufficit, vt appareat bonum apparentia fundante suspicionem; ergo &c. Probatur minor: nam interrogatus, quare aliquid velit, si dicat: *volo, quia suspicor illud esse bonum, licet hoc non affirmem*, reddit rationem sufficientem, cur velit.

23. Ad 1. distinguo maiorem: eadem potentia est oppositorum semper eodem modo, nego; non semper eodem modo, sed aliquando opposito modo, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Sicut Intellectus est veri, & falsi, sed est veri assentiendo, & est falsi dissentiendo; sic volnntas est boni, & mali, sed est boni, illud volendo, & amando, & mali illud nolendo, & odio habendo.

24. Dices: potentia visiua est albi, & nigri eodem modo, nimirum videndo album sub ratione albi, & nigrum sub ratione nigri; ergo voluntas est boni, & mali eodem modo, nimirum volendo bonum sub ratione boni, & malum sub ratione mali.

25. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia potentia visiua non habet duos modos tendendi in obiectum, alterum prosequutionis, alterum fugæ, sed habet vnicum modum, qui est videre; ergo non potest tendere in obiecta etiam contraria, nisi videndo;

ſed voluntas, & intellectus habent duos modos tendendi, alterum proſequutionis, alterum fugæ; ergo ſicut intellectus in verum, vt verum tendit ſolum per proſequutionem, affirmando: in falſum, vt falſum per fugam, negando; ſic voluntas in bonum vt bonum tendit per proſequutionem, nimirum volendo, & amando; in malum, vt malum, per fugam, hoc eſt nolendo, & odio habendo.

26. Ad 2. diſtinguo maiorem: potentiæ rationales poſſunt proſequi oppoſita, contenta ſub ratione obiecti conuenientis, concedo; non contenta ſub ratione obiecti conuenientis, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Potentiæ rationales poſſunt proſequi oppoſita, dummodo contineantur ſub ratione communi obiecti conuenientis; ſed obiectum conueniens voluntatis eſt bonum; ergo voluntas poteſt proſequi oppoſita, dummodo habeant rationem boni: e.g. quia moueri, & quieſcere, loqui, & tacere, ità ſunt oppoſita, vt habeant rationem boni, voluntas poteſt velle non ſolum moueri, ſed etiam quieſcere, non ſolum loqui, ſed etiam tacere; ſed malum ſub ratione mali ità eſt contrarium bono, vt non contineatur ſub ratione boni; ergo voluntas non poteſt proſequi, & velle malum ſub ratione mali.

27. Ad 3. concedo maiorem, & diſtinguo minorem; per voluntatem poſſumus velle non ſolum entia, ſed etiam non entia, quæ apprehendantur ſub aliqua ratio-

ratione entis, concedo; quæ non apprehendantur sub aliqua ratione entis, negó; & distinguo eodem pacto consequens. Priuationes, negationes &c. sicut apprehenduntur sub aliqua ratione entis, ideoque dicuntur entia rationis, sic apprehenduntur sub aliqua ratione boni, ideoque dicuntur bona apprehensa, & apparentia, & vt talia possumus velle, & amare negationes, & priuationes; ideoque Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. dicit, quod carere malo habet aliquam rationem boni.

28. Dices: Deus non ens, & non bonum non apprehendit sub ratione entis, & boni; sed Deus potest velle non ens, & non bonum, puta potest velle non creare Mundum, potest velle, vt quis careat malo; ergo potest velle obiectum, & non sub ratione boni.

29. Respondeo, negando minorem, ac dico, quod si non creare Mundum, carere malo &c. non dicunt vllum ens, & vllum bonum saltem abusiuum, Deus non potest per actum prosequutionis velle non creare, & velle, vt aliquis careat malo, sed solum potest per actum fugæ, & nolitionis nolle creare, & nolle malum alicui. Si verò negationes, & priuationes consistunt in aliquo ente, & bono saltem abusiuo, vt multi docent, Deus potest illas velle per actum prosequutionis, in quantum sunt quædam entia, & quædam bona saltem abusiua.

30. Ad 4. distinguo maiorem; damna-

ti odio habent Deum, quem euidenter cognoſcunt eſſe purum, & ſummum bonum ſine vlla admixtione mali intrinſeci, concedo; ſine vlla admixtione mali extrinſeci, & relatiuè ad ipſos damnatos, nego; & nego conſequentiam. Licet damnati cognoſcant euidenter Deum eſſe ſummum bonum ſine vlla admixtione mali intrinſeci, per quam ſit malus in ſe, tamen apprehendunt Deum vt infligentem damnatis æternam miſeriam, & vt impedientem eorum felicitatem; ſed hoc eſt apprehendere Deum ſub aliqua ratione mali extrinſeci, & relatiuè ad ipſos damnatos; ergo epprehendunt, & odio habent Deum ſub aliqua ratione mali.

31. Ad 5. nego antecedens, ac dico, quod ſicut non poteſt aliquis odiſſe Deum, niſi in Deo apprehendat aliquam rationem mali relatiuè ad odio habentem, ſic non poteſt velle odium Dei, niſi apprehendat in odio Dei aliquam rationem boni; putà quod eſt bonum, & conueniens odiſſe inimicum. Ad probationem antecedentis reſpondeo dupliciter; primo diſtinguo minorem; excæcatio Intellectus, cum ſit pœna peccati, non prærequiritur ad peccatum non ſupponens aliud peccatum, concedo; ſupponens aliud peccatum, nego; & nego conſequentiam. Dici poteſt odium Dei eſſe peccatum, quod non poteſt fieri, niſi ex ſuppoſitione alterius peccati, in cuius pœnam intellectus ità excæcetur, vt apprehendat odiũ Dei tanquam bonum, & conueniens. Reſpon-

spondeo secundo, distinguo maiorem: non potest quis apprehendere in odio Dei rationem boni, nisi ex excæcatione stricta, & propria, nego; nisi ex excæcatione lata, & impropria, concedo; & distinguo minorem; excæcatio stricta, & propria est pæna peccati, concedo; excæcatio lata, & impropria est essentialiter pæna peccati, nego; & nego consequentiam. Duplex est excæcatio intellectus. Prima propria, & stricta consistit in hoc, vt intellectus ita imperfectè cognoscat malitiam peccati, vt moraliter voluntas necessitetur ad peccandum, qualis excæcatio datur in damnatis, & aliquando etiam in peccatoribus pro statu vitæ præsentis; & hæc excæcatio semper est pæna peccati. Secunda est excæcatio lata, & impropria, consistens in hoc, vt ex vna parte apprehendamus in peccato aliquam rationem boni delectabilis, vel vtilis, & ex alia parte non benè penetremus malitiam peccati; & hæc ita præcedit omne peccatum, vt relinquat potentiam moralem non peccandi. Ad hoc, vt aliquis velit odisse Deum, non requiritur excæcatio propria, quæ semper est pæna peccati, sed sufficit excæcatio impropria, quæ non semper est pæna peccati; siquidem cum ad omne peccatum debeat præcedere aliqua ignorantia, vt ex Aristotele docent omnes Philosophi, & ex Sacra Scriptura omnes Theologi, debet etiam præcedere aliqua impropria cæcitas.

32. Ad 6. distinguo antecedens: qui

odit inimicum, vult illi malum sub ratione mali respectu inimici, sed sub ratione boni respectu odio habentis, vel alterius, concedo: & non sub ratione boni respectu odio habentis, vel alterius, nego; & nego consequentiam. Qui odit inimicum, vult inimico malum sub ratione mali respectu inimici, sed hoc ipsum, quod inimicus habeat malum, apprehendit vt bonum odio habentis, vel alterius; ergo vult malum non sub pura ratione mali, sed sub aliqua ratione boni. Proportionaliter Deus dum vult damnatis malum pœnæ, vult malum pœnæ sub ratione boni conferentis ad pulchritudinem, & bonum vniuersi. Admittimus igitur voluntatem in aliquo sensu posse velle malum sub ratione mali, sed negamus posse velle malum sub pura ratione mali non includentis vllam rationem boni.

34. Ad 7. respondeo dupliciter. Primo nego antecedens. Dicetur enim quæstione 18. quod purum bonum non possumus non amare aliquo amore. Respondeo secundo transeat antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem nego antecedens. Vt voluntas non possit facere vnum actum oppositorum, non requiritur, vt necessitetur ad faciendum alterum, sed sufficit, vt in obiecto non appareat ratio sub qua talis actus; sed ratio sub qua odij est malum, vt ostensum est; ergo eo ipso, quod in puro bono nulla appareat ratio mali, voluntas non potest odisse purum bonum.

35. Di-

35. Dices primò: potest alicui proponi, quod bonum est amare purum malum; sed in hoc casu poterit velle amare purum malum, ideoque illud amabit; ergo &c.

36. Respondeo, transeat maior, & nego minorem. Sicut si aliquis existimet, quod bonum est videre sonum, & velit videre sonum, non poterit videre sonum, quia sonus non est obiectum visus, sed solius auditus; sic si quis existimet bonum esse amare purum malum, & velit amare purum malum, non poterit amare purum malum, quia purum malum non est obiectum amoris, sed odij.

37. Dices secundò: amor reflectit supra se ipsum in eodem genere amoris, & amat se ipsum; ergo si amor puri mali proponatur vt bonus, eo ipso amor puri mali distincti ab amore, in quantum amat se ipsum, amabit aliquod bonum, adeoque est possibilis talis amor.

38. Respondeo, distinguo consequens: amabit aliquod bonum distinctum ab ipso amore, nego: indistinctum ab ipso amore, concedo; & nego talem amorem esse possibilem. Sicut repugnat amor creatus, qui non amet aliud obiectum, quam se ipsum, sic repugnat amor creatus, qui non amet aliud bonum, quam bonum ipsius amoris.

39. Dices tertiò: amor increatus Dei potest non velle aliud bonum, quam identificatum cum ipso amore; ergo etiam amor creatus poterit non velle aliud bonum,

quam identificatum cum ipso amore.

40. Respondeo negando consequentiam. Disparitas est, quia de essentia amoris est, vt sit à bonitate obiecti; sed amor increatus, quia est à se, etiamsi nullum aliud bonum amet, quam se ipsum, est à bonitate obiecti, cum sit à se ipso, & sit obiectum sui ipsius; ergo amor increatus potest non amare aliud bonum, quam se ipsum. At amor creatus, si nullam aliam bonitatem amaret, quam se ipsum, sicut non est à se ipso, sic non esset à bonitate sui obiecti, quod est contra essentiam amoris. Addo, quod amor increatus licet possit non velle vllum bonum distinctum ab ipso amore, tamen non potest præter se ipsum velle purum malum; ergo licet amor creatus posset non velle vllum bonum distinctum à se, non potest præter se ipsum velle purum malum.

QVAESTIO XVIII.

Vtrum voluntas habeat libertatem contrarietatis, vel contradictionis circa purum bonum, & purum malum, circa felicitatem, & miseriam, & circa bona, vel mala particularia?

1. VIdetur, quod felicitatem possimus non solum amare, & velle, sed etiam

etiam odisse, & nolle, adeoque circa illam habeamus libertatem contrarietatis; primo quia illud possumus nolle, & odisse, in quo possumus apprehendere rationem mali; sed felicitatem possumus apprehendere vt difficilem ad consequendum, adeoque vt malam malitia difficultatis; ergo felicitatem possumus nolle, ac de facto qui de felicitate desperant propter difficultatem, videntur nolle felicitatem.

2. Secundò possumus velle malum, quod apprehendimus vt necessarium ad vitandum aliud malum, & ad consequendum aliquod bonum; sed possumus apprehendere, quod vt fruamur bonis huius vitæ, & vitemus molestias, difficultates, & labores obseruandi diuina præcepta; necessarium est, vt non consequamur æternam felicitatem, sed simus in æternum miseri; ergo possumus nolle esse in æternum felices, & velle esse in æternum miseri, vt fruamur bonis huius vitæ, & vitemus mala obseruandi præcepta.

3. Tertiò licet naturaliter velimus esse, & viuere, tamen per accidens possumus velle non esse, & non viuere, eo pacto, quo qui interimunt se ipsos, volunt non esse, quia apprehendunt non esse vt necessarium ad vitandas miserias, quas experiuntur; & eo pacto, quo damnati volunt non esse voluntate efficaci affectiuè; ergo licet naturaliter velimus esse Beati, tamen potest aliquis nolle esse Beatus, ac velle esse miser, quia apprehendit esse neces-

necessarium, vt non sit beatus, sed miser, ad vitandas molestias obseruandi Diuina præcepta.

4. Quartò videtur, quod circa purum bonum abstractiuè cognitum habeamus libertatem contradictionis, seu quoad exercitium, ità vt possimus purum bonum non velle. Solum enim bonum purum, & infinitum intuitiuè cognitum, habet vim necessitandi ad amorem sui; ergo si cognoscitur abstractiuè, non necessitat.

5. Quintò eatenus non possemus non amare, & non velle purum bonum, quatenus non possemus habere vllam rationem, & vllum motiuum ipsum non amandi; sed possumus habere motiuum, & rationem non amandi purum bonum ex eo, quod Intellectus proponat bonum esse suspendere amorem puri boni; ergo &c.

6. Sextò possumus habere motiuum ad non amandam, & non volendam felicitatem; ergo possumus illam non amare, & non velle. Probatur antecedens: nam potest proponi felicitas vt difficilis ad consequendum, & vt incompossibilis cum voluptatibus vitæ præsentis; sed hoc est motiuum sufficiens ad illam non volendam, & amandam amore efficaci, ac de facto qui de felicitate desperant propter difficultates, & oppositionem cum voluptatibus vitæ desistunt ab amore efficaci felicitatis: ex eadem ratione possumus felicitatem non amare etiam amore inefficaci simplicis complacentiæ; ergo &c.

7. Re-

7. Respondeo communiter ex S. Thoma 1. 2. quæst. 10. art. 2. duplicem distingui libertatem; alteram contrarietatis, seu quoad specificationem; alteram contradictionis, seu quoad exercitium. Libertas contrarietatis, & quoad specificationem est, per quam positis prærequisitis, circa aliquod obiectum possumus versari per actus specie contrarios, puta per quam possumus obiectum velle, & nolle, amare, & odisse. Libertas quoad exercitium est, per quam positis prærequisitis, possumus aliquem actum exercere, & non exercere, puta per quam possumus obiectum velle, vel non velle, amare, vel non amare; & quia exercere, & non exercere, velle, & non velle, opponuntur contradictoriè, libertas quoad exercitium vocatur etiam libertas contradictionis.

8. Libertas contrarietatis comparatur ad libertatem contradictionis, sicut species ad genus, & sicut homo ad animal. Sicut enim non potest intelligi homo, qui non sit animal, sed potest intelligi animal, puta equus, quod non sit homo; sic non potest intelligi libertas contrarietatis, quæ non sit libertas contradictionis; at potest intelligi libertas contradictionis, quæ non sit libertas contrarietatis: e. g. non potest intelligi, quod aliquis possit velle, & nolle, quin intelligatur posse velle, & non velle: nam si nolit, procul dubio non vult; si odit procul dubio non amat; at potest intelligi, quod aliquis

aliquis possit velle, & non velle, absque eo quod possit velle, & nolle, eo pacto quo multi putant, quod licet possimus purum bonum velle, & non velle, tamen non possumus purum bonum velle, & nolle. Addo libertatem contrarietatis ad volendum, & nolendum, ad amandum, & odio habendum, includere duas libertates contradictionis. Si enim possum velle, & nolle, possum velle, & non velle; sed posse velle, & non velle est vna libertas contradictionis; posse nolle, & nō nolle, est alia libertas contradictionis; ergo libertas contrarietatis includit duas libertates contradictionis.

9. His positis, quærimus, circa quæ obiecta voluntas habeat libertatem contrarietatis, vel contradictionis.

10. Dicendum primò: circa purum bonum, & purum malum non datur libertas contrarietatis. Probatur: vt enim dictum est quæst. 17. purum bonum possumus velle, & amare, non autem nolle, & odisse; purum malum possumus nolle, & odisse, non autem velle, & amare; sed libertas contrarietatis consistit in hoc, vt idem obiectum possimus velle, & nolle; amare, & odisse; ergo &c.

11. Dicendum secundò: circa felicitatem, & miseriam sub conceptu felicitatis, & miseriæ nostræ non habemus libertatem contrarietatis. Probatur: nam ex dictis bonum sub pura ratione boni non possumus nolle, & odisse; sed Beatitudo, seu felicitas ità apprehenditur vt per-

perfectum bonum, vt in ea nulla possit apparere ratio mali, & defectuosi; ergo &c. Probatur minor: nam Beatitudo ex suo conceptu est bonum perfectum, & quietatiuum, & est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*; sed in bono perfecto, & quietatiuo, & in statu omnium bonorum aggregatione perfecto non potest apprehendi vlla ratio mali, ac defectuosi; ergo &c. Rursus sicut omne bonum est, vel honestum, vel delectabile, vel vtile; sic omne malum, vel est inhonestum, vel doloriferum, vel perniciosum; sed Beatitudo apprehenditur vt includens maximam honestatem sine vlla inhonestate, maximam iucunditatem sine vllo dolore, & vt non potens afferre vllam perniciem; ergo &c. Proportionaliter malum sub pura ratione mali non possumus velle, & amare; sed miseria est malum, in quo non potest apprehendi vlla ratio boni, & conuenientis respectu eius, qui est miser: nam neque potest apprehendi vt honesta, siquidem includit statum peccati, neque vt iucunda, neque vt vtilis; ergo &c.

12. Dices: miseria est pæna; ergo potest apprehendi vt includens bonum pænæ, & sub tali ratione amari.

13. Respondeo, distinguo consequens; ergo miseria potest apprehendi vt includens bonum pænæ, quod sit bonum respectu vniuersi, & sit purum malum respectu puniti, concedo: quod non sit purum malum respectu puniti, nego. Nemo potest

test velle, & amare id, quod respectu sui est purũ malum; sed miseria apprehenditur vt pœna, quæ ità spectat ad bonum vniuersi, vt respectu puniti sit purum malum; ergo &c. Ex opposita ratione potest aliquis velle puniri pœna medicinali, & correctiua puniti, puta velle puniri à Deo in hac vita, vt emendetur.

14. Dicendum tertiò: licet in nullo casu possimus nolle Beatitudinem sub conceptu Beatitudinis, tamen possumus per accidens nolle id, in quo Beatitudo consistit: puta licet Beatitudo consistat in visione, vel amore Dei, potest aliquis nolle Deum in æternum videre, & amare. Probatur: nam illud possumus nolle, quod possumus apprehendere sub ratione mali, & defectuosi; sed potest aliquis apprehendere visionem, & amorem Dei sub ratione mali, & defectuosi, atque existimare vitam perpetuo occupatam in Deo videndo, & amando, esse plenam laboris, & tædij; ergo &c.

15. Dicendum quartò: licet naturaliter velimus esse, & viuere, tamen per accidens possumus nolle esse, ac viuere, ac velle non esse, & non viuere.

16. Probatur: nam illud possumus velle, quod possumus apprehendere vt bonum; illud possumus nolle, quod possumus apprehendere vt malum; sed esse, & viuere possumus apprehendere vt malum: non esse, & non viuere possumus apprehendere vt bonum; ergo. Probatur minor: nam qui ex desperatione seipsos interi-

terimunt, existimantes animam esse mortalem, & perire cum corpore, apprehendunt esse, & viuere vt fundamentum miseriæ, quam experiuntur, adeoque vt malum, non esse apprehendunt vt finem omnis miseriæ, ac proinde vt bonum, adeoque nolunt esse, & volunt non esse. Ex proportionali ratione etiam alia bona particularia possumus apprehendere sub ratione mali, ideoque nolle.

17. Cum explicauerimus circa quæ obiecta habeamus, vel non habeamus libertatem contrarietatis, sequitur, vt explicemus, circa quæ obiecta habeamus, vel non habeamus libertatem contradictionis. Dicendum igitur quintò: circa purum bonum, & purum malum abstractiuè cognitum regulariter habemus libertatem contradictionis indirectam, non autem directam.

18. Probatur prima pars: nam nomine libertatis contradictionis indirectæ intelligo, per quam possumus liberè ab aliquo cogitationem auertere, non cogitando de illo, & sic illud non amare, neque odisse; siquidem voluntas non tendit in incognitum; sed in hac vita regulariter possumus auertere cogitationē à puro, & summo bono, & à felicitate æterna, & ab æterna miseria, vt patet experientia; ergo in hac vita regulariter possumus non amare purum, & summum bonum æternæ felicitatis, ac non odisse æternam miseriam, licet aliquando per accidens propter motum phantasmatum, vel propter

alias causas non possimus ab his cogitationem auertere.

19. Probatur secunda pars: nam nomine directæ libertatis contradictionis intelligo, per quam posito, quod intellectus cogitet de aliquo obiecto, voluntas potest illud velle, aut non velle, amare, aut non amare, nolle, vel non nolle, odisse, vel non odisse; sed posito, quod intellectus ita proponat bonum, vt in eo non appareat malum, neque defectus, voluntas non potest illud non velle, & non amare; posito, quod intellectus ita proponat malum, vt in eo nihil appareat boni, voluntas non potest illud non nolle, & non odisse; ergo &c.

20. Probatur minor primo à priori: nam cum voluntas sit potentia rationalis, sicut non potest amare obiectum, in quo nulla appareat ratio illud amandi, sic non potest liberè non amare obiectum, in quo appareat pura ratio amandi, & nulla appareat ratio non amandi; sed in obiecto, quod proponitur tanquam purum bonum, ità vt nulla in eo appareat malitia, nullusque defectus, nulla apparet ratio liberè non amandi; siquidem vnica ratio liberè non amandi est, quia habet aliquod malum, & aliquem defectum; ergo &c. Proportionaliter in puro malo apparet solum ratio illud odio habendi sine vlla ratione non odio habendi; ergo voluntas non potest non odisse purum malum.

21. Confirmatur: nam libertas contradictionis fundatur in hoc, vt intelle-

ctus proponat voluntati motiua, & rationes pro vtraque parte contradictionis; sed cum intellectus proponit voluntati obiectum sub pura ratione boni, & non proponit vllum malum, & defectum, proponit solum motiua, & rationes ad amandum, non autem ad non amandum; siquidem motiuum non amandi est malum, & defectus; ergo.

22. Probatur secundò eadem minor à posteriori. Nam motus primo primi non sunt liberi; sed non ex alia ratione carent libertate, nisi quia obiectum proponitur vt purum bonum; ergo &c. Probatur minor, & explicatur argumentum. Aliquando contingit, vt vir timoratæ conscientiæ, accepta iniuria, statim per motum primo primum, adeoque non liberum impingat alapam ei, qui iniuriam intulit; sed in hoc casu facit illam actionem sine vlla libertate etiam contradictionis, quia intellectus proponit purè bonum vindictæ, & non proponit vllum malum, & vllum motiuum ad abstinendum ab illa actione; ergo &c.

23. Dicendum sextò: si in medijs sufficientibus ad acquirendum purum bonum nulla appareat ratio mali, necessitamur ad volendum efficaciter purum bonum: si autem in medijs appareat aliqua ratio mali, puta difficultas, non necessitamur ad volendum efficaciter purum bonum.

24. Probatur: nam libertas contradictionis ad volendum, vel non volendum aii-

aliquid efficaciter, fundatur in hoc, quod intellectus proponit motiua pro vtraque parte contradictionis; sed cum intellectus proponit purum bonum consequendum per media, in quibus nulla appareat ratio mali, non proponit vllum motiuum, neque ex parte finis, neque ex parte mediorum ad non volendum efficaciter tale bonum per talia media; cum autem proponit in medijs aliquod malum, ipsa malitia mediorum est motiuum sufficiens ad non volendum efficaciter tale bonum; ergo &c.

25. Confirmatur à posteriori: nam in casu posito conclusione 5. qui accepta iniuria per motum primo primum dat alapam inferenti, ideo non liberè exercet illam actionem, quia intellectus proponit purè bonum vindictæ, & in medio, hoc est in inflictione alapæ non proponit vllam malitiam. Proportionaliter cum proponitur purum malum, & in medijs ad illud vitandum nulla apparet malitia, vel difficultas, necessitamur ad efficaciter nolendum purum malum per talia media.

26. Dicendum septimò: si in medijs necessarijs ad consequendum purum bonum, puta felicitatem, & ad vitandum purum malum, puta miseriam, proponitur aliquod malum, puta difficultas, possumus non efficaciter velle felicitatem, & non efficaciter nolle miseriam. Probatur: nam malitia, & difficultas mediorum est motiuum sufficiens ad non volendam

dam efficaciter felicitatem, & ad non nolendam efficaciter miseriam; ergo &c. Confirmatur: nam qui propter difficultatem obseruandi præcepta diuina desperant de Beatitudine, & de vitatione æternæ miseriæ, non volunt efficaciter Beatitudinem, & non nolunt efficaciter miseriam; ergo &c.

27. Quæritur, vtrum propter difficultatem mediorum possimus felicitatem, vel aliud purum bonum non solum non velle, sed etiam positiuè nolle?

Respondeo negatiuè. Ratio est, quia cum aliquid positiuè nolumus, possumus quædam agere, vel non agere, vt illud impediamus; sed nemo potest aliquid agere, vel non agere, vt suam felicitatem impediat, & vt non sit felix, sed miser; ergo &c. Felicitatem igitur non possumus positiuè nolle, sed possumus non efficaciter velle propter malitiam, & difficultatem mediorum. Possumus etiam priuationem felicitatis, & miseriam permittere, & acceptare, eo pacto, quo qui propter difficultatem mediorum de felicitate desperant, dum volunt peccare, permittunt, & acceptant priuationem felicitatis, & miseriam æternæ damnationis.

28. Ad 1. distinguo maiorem: illud possumus nolle, in quo possumus apprehendere rationem mali, per quod ipsummet sit malum, concedo; per quod sint mala sola media necessaria ad ipsum consequendum, nego; distinguo eodem pacto mino-

norem; & nego consequentiam. Vt possim nolle felicitatem, debeo apprehendere ipsam vt malam; sed omne malum est vel inhonestum, vel iniucundum, seu doloriferum, vel perniciosum; ergo debeo posse apprehendere felicitatem, vel vt inhonestam, vel vt iniucundam, seu doloriferam, vel vt perniciosam; sed repugnat, vt felicitatem, hoc est bonum satiatiuum appetitus rationalis apprehendam vt inhonestam, iniucundam, vel perniciosam; ergo non possum apprehendere felicitatem vt malam, sed solum possum apprehendere vt mala, puta vt difficilia, iniucunda, ac dolorifera media necessaria ad felicitatem obtinendam, & ex hac apprehensione odisse, & nolle media. Et quia qui non vult media necessaria ad finem, eo ipso non vult efficaciter finem, ac desperat de fine, propter difficultatem mediorum possum non velle efficaciter felicitatem, ac de illa desperare, vt dictum est conclusione 6. & 7.

29. Ad 2. distinguo maiorem: possumus nolle malum, quod apprehendimus necessarium necessitate consequutionis ad vitandum aliud malum, nego: quod apprehendimus vt necessarium necessitate vtilitatis, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Possumus velle malum, quod apprehendimus vt necessarium necessitate vtilitatis ad vitandum aliud malum, & ad consequendum aliquod bonum: e.g. qui apprehendit malum amputationis brachij esse

necess-

necessarium necessitate vtilitatis ad vitandum malum mortis, potest velle malum amputandi brachium vt vtile ad vitandum malum mortis. At malum, quod apprehendimus solum necessario consequens ex vitatione alterius mali, possumus quidem permittere, & acceptare, & non efficaciter nolle, sed non possumus positiuè velle: e.g. qui apprehendit ex vitatione mali amputandi brachium necessario sequuturam mortem, potest quidem nolendo malum amputandi brachium, mortem acceptare, permittere, & non efficaciter nolle, sed non potest mortem velle, nisi in morte ipsa rationem boni apprehendat.

30. Ad 3. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas patet ex dictis. Malum, quod apprehendimus vt vtile, seu necessarium necessitate vtilitatis ad vitandum aliud malum, possumus positiuè velle; sed qui ex desperatione se ipsos interimunt, apprehendunt non esse, & non viuere tanquam vtile ad vitandas miserias, quas experiuntur, vel timent; ergo possunt positiuè velle non esse. At malum, quod non possumus apprehendere tanquam vtile ad vitandum aliud malum, sed solum vt necessario consequens ex vitatione alterius mali, non possumus positiuè velle, sed solum possumus permittere, & acceptare; sed miseriam, & priuationem felicitatis non possumus apprehendere tanquam vtilem ad vitandum vllum malum, vel ad consequendum vllum bonum, sed solum vt necessa-

rio consequentem ex vitatione molestiarum in obseruantia præceptorum; ergo &c. Regula à posteriori ad discernendum, vtrum possimus aliquid positiuè velle, vel nolle, est: illud possumus positiuè velle, ad quod consequendum possumus aliquid facere, vel omittere: illud possumus positiuè nolle, ad quod impediendum possumus aliquid facere, vel omittere; sed nemo potest quicquam facere, vel omittere, vt sit miser, vel vt impediat suam felicitatem: è conuerso qui se ipsum interimit multa facit, vt non sit, & vt impediat suum esse; ergo potest aliquis positiuè velle suam destructionem, & positiuè nolle suum esse; at non potest positiuè velle suam miseriam, & nolle suam felicitatem. E conuerso cum possumus aliquid facere, ex quo videmus aliud sequuturum, sed non possumus facere ad hoc, vt illud sequatur, possumus id, quod sequitur, permittere, atque acceptare, non autem positiuè velle; sed possumus facere ea, ex quibus videmus sequuturam nostram miseriam, non possumus facere ad hoc, vt sequatur nostra miseria; ergo miseriam possumus permittere, & acceptare, non autem positiuè velle.

31. Dices: natura est determinata ad vnum; ergo si naturaliter volumus esse, & viuere, quo pacto possumus aliquando velle oppositum, hoc est non esse, & non viuere?

32. Respondeo, distinguo antecedens: natura est determinata ad vnum, vel sem-

per,

per, vel plerumque, concedo; solum semper, nego. Vt ex Aristotele notat Caietanus 1.2. q.10. in commentario articuli 2. natura in quibusdam, puta in corporibus cælestibus semper est determinata ad vnum, ità vt neque per accidens possit facere oppositum; in alijs, vt in plerisque inferioribus, est determinata ad vnum plerumque, sed per accidens, & raro potest facere oppositum: e. g. homo ita est determinatus ad plerumque generandum hominem, vt aliquando per accidens generare possit monstrum. In casu nostro voluntas ita naturaliter vult felicitatem, & purum bonum, vt in nullo casu ne per accidens quidem possit velle oppositum, hoc est miseriam, & purum malum. E conuerso ità naturaliter vult esse, viuere, scire &c, vt per accidens in aliquo casu possit velle oppositum, hoc est non esse, non viuere, non scire &c.

33. Ad 4. distinguo antecedens: solum purum, & infinitum bonum intuitiuè cognitum habet vim necessitandi ad amorem sui necessitate exclusiua libertatis etiam indirectæ, concedo; necessitate exclusiua solius libertatis directæ, nego; & nego consequentiam. Purum bonum intuitiuè cognitum ità necessitat videntem ad amorem sui, vt auferat etiam libertatem indirectam non amandi: siquidem videns Deum, cum experiatur visionem esse purum bonum, & ipsam formalem beatitudinem, non potest velle auertere intellectum à visione Dei, ideoque

neque habet libertatem indirectam non amandi Deum. At purum bonum abstractiuè cognitum ità necessitat ad amandum, vt per se relinquat libertatem indirectam non amandi. Cum enim possimus apprehendere, quod bonum est auertere intellectum à cogitatione puri boni, possumus regulariter auertendo intellectum non amare purum bonum.

34. Ad 5. distinguo maiorem: eatenus non possumus non amare purum bonum, quatenus non habemus vllum motiuum ex parte obiecti illud non amandi, concedo: ex parte exercitij amoris, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut ad hoc, vt aliquod obiectum possit amari, debet proponi aliqua bonitas in ipso obiecto, ideoque si proponatur bonitas amandi obiectum, in quo nullum appareat bonum, non possumus illud amare ex defectu motiui obiectiui, sic vt voluntas possit liberè non amare, in ipso obiecto debet proponi aliqua malitia, vel aliquis defectus, qui sit ratio non amandi; ideoque etiamsi proponatur bonitas non amandi purum bonum, voluntas non potest non amare.

35. Dices: si proponatur bonitas non amandi purum bonum, voluntas propter hanc bonitatem poterit velle non amare purum bonum; sed adhuc amabit; ergo amabit purum bonum volens non amare, quod implicat.

36. Respondeo, negando maiorem. Purum enim bonum necessitat ad amorem sui;

ſui; ſed amor eſt volitio exercita ſui ipſius, vt dictum eſt ſupra; ergo neceſſitat ad volendum exercitè amare purum bonum; ſed volitio exercita amandi excludit volitionem ſignatam non amandi; ergo &c.

37. Ad 6. concedo poſſe nos propter difficultatem mediorum deſiſtere ab amore efficaci felicitatis; ſed nego poſſe nos deſiſtere ab amore inefficaci eiuſdem. Diſparitas eſt, quia difficultas conſequendi felicitatem, & incompoſſibilitas felicitatis cum voluptatibus vitæ præſentis ſunt motiuum ſufficiens ad deſiſtendum ab eo amore felicitatis, quo acceptemus difficultatem mediorum, & priuationem voluptatum vitæ præſentis; ſed per amorem efficacem felicitatis acceptamus difficultatem mediorum, & priuationem voluptatum vitæ præſentis; per amorem autem inefficacem, ac ſimplicis complacentiæ non acceptamus difficultatem mediorum &c; ergo &c. Quod autem propter difficultatem mediorum non poſſimus deſiſtere ab amore inefficaci felicitatis, probatur à poſteriori. Si enim propter difficultatem mediorum poſſemus deſiſtere ab amore inefficaci felicitatis, cum quis deſiſtit, ac proinde deſperat de felicitate, poſſet non dolere; ſed non poteſt non dolere; ergo &c. Probatur maior: nam nemo dolet de carentia boni, quod non amat vllo amore, ideoque S. Auguſtinus lib. de vera Relig. cap. 47. in fine dicit: *Hoc enim ſine amore noſtro aderat, quod*

sine dolore discedit. Eadem ratione ostenditur, quod neque possumus desistere ab amore inefficaci essendi, & viuendi. Nam qui ex desperatione se interimunt, & volunt non esse, & non viuere, non possunt non dolere; ergo inefficaciter amant vitam, & esse.

38. Addo probabile mihi esse, quod etiam cum proponitur bonum mixtum malo, non possumus abstinere ab amore inefficaci per modum simplicis complacentiæ circa bonum, & ab odio inefficaci per modum simplicis displicentiæ circa malum. Ratio est, quia voluntas est libera solum ad illum amorem boni, quo acceptat aliquod malum; sed per amorem simplicis complacentiæ, qui est quædam velleitas, non acceptat malum, sed solum vellet bonum, si posset habere sine malo, cui est coniunctum; ergo &c. Explicatur. Cum alicui proponitur iucunditas comestionis, & honestas ieiunij præcepti, licet non possit non amare efficaciter iucunditatem comestionis, quin eo ipso acceptet malum violationis præcepti, tamen potest amare inefficaciter iucunditatem comestionis secundum se, absque eo quod acceptet malum violationis præcepti; ergo licet non necessitetur ad amorem efficacem, tamen necessitatur ad amorem inefficacem comestionis. Confirmatur ex signo. Nam dum eligit ieiunium, non potest non dolere de carentia voluptatis comedendi; sed si posset illam voluptatem nullo amore amare, posset

posset non dolere de eius carentia; ergo &c.

QVAESTIO XIX.

Vtrum voluntas sit libera ad volendum bonum æquale, vel minus, relicto æquali, vel maiori etiam efficacius proposito.

1. Videtur saltem voluntas diuina non esse libera ad eligendum minus bonum, relicto maiori, sed necessitari ad eligendum optimum. Est enim imperfectio moralis relicto meliori, eligere minus bonum; sed Deus est incapax imperfectionis moralis; ergo &c.

2. Secundò videtur neque voluntas creata esse libera ad eligendum minus bonum. Sicut enim voluntas quia est potentia rationalis non potest eligere id, quod ratio non proponit vt eligendum, sic non potest præferre id, quod ratio non proponit vt præferendum; sed ratio non potest proponere minus bonum vt præferendum maiori bono, siquidem hoc est euidenter falsum; ergo &c.

3. Tertiò minus bonum comparatione maioris habet rationem puri mali; sed voluntas non est libera ad eligendum purum malum; ergo &c.

4. Quartò quicquid voluntas eligit, eligit ex amore boni; sed ex amore boni non potest eligere minus bonum, relicto

maiori; ergo &c. Probatur minor: minus bonum ità se habet ad maius bonum, sicuti decem nummi ex. gr. se habent ad duodecim, & sicut voluptas vt duo se habet ad voluptatem vt tria; sed nemo ex amore pecuniæ potest eligere decẽ nummos, relictis duodecim, ex amore voluptatis eligere voluptatem vt duo, relicta voluptate vt tria; ergo neque ex amore boni potest eligere bonum minus, puta vt duo, relicto bono maiori, puta vt tria.

5. Quintò ex amore finis non possumus eligere medium minus vtile, relicto vtiliori: exempli gratia ex amore sanitatis non possumus eligere medicamentum minus vtile; ergo neque ex amore boni possumus eligere bonum minus, relicto maiori.

6. Respondeo aliquos, quos refert Vasquez 1. 2. disput. 128. cap. 1. docuisse non posse voluntatem aliquid eligere præ alio, nisi intellectus proponat illud esse maius bonum. Hinc explicant, quo pacto omnis peccans prius erret errore intellectuali. Nam omnis peccans iudicat hic, & nunc melius esse facere actionem peccaminosam, quam non facere; sed hoc iudicium est falsum, & continet errorem; ergo.

7. Reijcitur hæc opinio. Nam sequitur neminem peccare, quin præcedat in intellectu hæresis, atque error contra fidem, quod est absurdum. Probatur antecedens: nam qui mentitur iuxtà hanc opinionem

nionem iudicat hic, & nunc esse melius mentiri, quam non mentiri; sed hoc iudicium est hæreticum, & erroneum contra fidem; siquidem est de fide nunquam melius esse mentiri, quàm non mentiri; ergo &c.

8. Pater Vasquez docuit voluntatem posse quidem eligere id, quod intellectus proponit vt minus bonum, sed non posse eligere nisi id, quod intellectus efficaciùs proponit. Et quia licet peccans, puta mentiens propter aliquam vtilitatem temporalem, cognoscat ex fide maius bonum esse honestatem non mentiendi, quàm vtilitatem temporalem mendacij, tamen efficacius cognoscit vtilitatem temporalem mendacij, quam honestatem non mentiendi; ideo potest præferre bonum mendacij minus, sed efficacius propositum, maiori bono honestatis inefficacius proposito.

9. Reijcitur hæc opinio. Nam si voluntas non potest eligere bonum inefficacius propositum, quando intellectus efficacius proponit bonum temporale mentiendi, quam bonum honestum abstinendi à mendacio, non potest voluntas velle non mentiri; ergo non liberè vult mentiri, adeoque aufertur libertas.

10. Respondet Vasquez, quod in eo casu non liberè mentitur proxima libertate contrarietatis, qua possit velle non mentiri, siquidem non potest velle quod inefficaciùs proponitur; sed libere mentitur proxima libertate contradictionis, qua

potest velle mentiri, & non velle mentiri, suspendendo per puram omissionem volitionem mentiendi. Addit, quod cum voluntas suspendit volitionem obiecti efficacius propositi, intellectus eo ipso determinatur ad melius consideranda motiua pro parte inefficacius proposita, ex qua meliori consideratione sequitur tandem, vt intellectus efficacius proponat motiua contraria, adeoque vt possit eligere oppositum. Exempli gratia, cum in casu posito efficacius proponitur vtilitas mentiendi, si voluntas suspendat volitionem mentiendi, intellectus determinatur ad melius considerandam honestatem non mentiendi, ex qua consideratione sequetur, vt efficacius proponat honestatem non mentiendi, adeoque vt possit positiuè velle non mentiri, vel suspendere hanc volitionem.

11. Hæc opinio est acuta, & digna ingenio authoris; sed communiter reijcitur dupliciter. Primò licet intellectus efficacius proponat bonum mentiendi, quam bonum suspendendi voluntatem mentiendi, tamen voluntas iuxtà hanc opinionem est libera ad se determinandum non solùm ad volitionem mentiendi, quæ proponitur efficacius, sed etiam ad suspensionem talis volitionis, quæ proponitur inefficacius; ergo licet intellectus efficacius proponat bonum mentiendi, quam bonum non mentiendi, tamen voluntas poterit se ipsam determinare tum ad volendum mentiri, tum ad volen-

lendum non mentiri. Sicut enim voluntas potest se determinare ad exercitium liberum omittendi inefficacius propositum, sic potest se determinare ad exercitium liberum positiuè volendi non mentiri inefficacius propositum.

12. Secundò sequitur, quod in aliquo casu homo peccat contra aliquod præceptum affirmatiuum, & tamen non habet potentiam proximam illud implendi, quod est absurdum. Probatur sequela. Aliquis existens in peccato mortali sit propinquus morti, & vrgeat præceptum affirmatiuum confitendi, per quod obligetur ad confitendum, & non vlterius differendam confessionem, sed proponantur illi efficacius motiua differendi ad priùs faciendum testamentum exempli gratia, quam motiua confitendi, ac non differendi confessionem. In isto casu obligatur ad volendum confiteri sine vlteriori dilatione; sed non potest velle confiteri sine vlteriori dilatione, siquidem inefficacius proponitur bonum honestum confitendi sine dilatione, quam bonum temporale differendi confessionem; ergo obligatur ad id, quod facere non potest, & non confitendo sua peccata sine dilatione peccat, & tamen non habet proximam potentiam confitendi sine dilatione.

13. Insinuat responsionem Pater Vasquez 1. 2. citata disput. 128. cap. 5. n. 15. dicens præceptum affirmatiuum nunquam ita obligare, vt non possit quis licitè differre breuissimo temporis spatio, quo me-

lius cogitet de motiuis, ità vt ex tali cogitatione proponatur efficacius bonum obſeruandi præceptum ſine vlteriori dilatione, quam bonum vlterius differendi.

14. Sed contrà, quia poteſt quis cognoſcere, quod in hac ipſa dilatione datur morale periculum mortis, adeoque amittendæ ſalutis æternæ; ergo poteſt obligari ad non differendam confeſſionem, vel contritionem vlla dilatione. Confirmatur: nam ſi nunquam præceptum affirmatiuum obligat ſine vlla dilatione, ſemper poſſumus licitè differre obſeruantiam præcepti affirmatiui, adeoque nunquam illud implere; ergo neceſſe eſt, vt præceptum affirmatiuum per ſe aliquando obliget ſine dilatione, & pro eo caſu procedit argumentum.

15. Tertiò reijci poteſt eadem opinio. Nam ſupponit poſſibilem eſſe puram omiſſionem liberam, quam probabimus repugnare qu.20. proximè ſequenti.

10. Cardinalis Bellarminus Tomo 4. lib.3. de Gratia, & libero arbitrio cap.8. prop.6. docet, quod voluntas non poteſt eligere, niſi id quod intellectus per vltimum iudicium practicum iudicat, omnibus penſatis, eſſe faciendum; poſito verò vltimo iudicio practico, non poteſt non eligere quod per illud iudicatur eſſe faciendum. Exempli gratia propoſitis motiuis pro ieiunio, & comeſtione, vt voluntas eligat alteram partem, puta comeſtionem, neceſſe eſt, vt intellectus per vltimum iudicium practicum concludat,

omni-

omnibus penſatis, hic & nunc eſſe comedendum; poſito verò hoc iudicio, voluntas non poteſt nõ eligere comeſtionem.

17. Hæc opinio habet difficultates vtriuſque ſententiæ iam reiectæ. Reijcitur igitur primò: nam ſequitur, quod omnis peccans iudicet, omnibus penſatis, hic & nunc eſſe peccandum; ſed hoc iudicium eſt hæreticum, & contradictoriè oppoſitum articulo fidei, quo credimus nunquam, omnibus penſatis, eſſe peccandum; ergo ſequitur, quod omnis peccans priùs incidat in hæreſim, & in errorem contra fidem, quod eſt abſurdum.

18. Reijcitur ſecundò: nam vel vltimum iudicium practicum erat nobis liberum, vel non; neutrum dici poteſt; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam ſi iudicium practicum non eſt liberum, neque electio, quæ iuxtà hanc opinionem neceſſario ſequitur ex vltimo iudicio practico, eſt libera; exempli gratia, ſi ego non ſum liber ad iudicandum, quod hic & nunc eſt frangendum ieiunium, poſito verò, quod iudicem frangendum ieiunium, non poſſum non frangere ieiunium; ſimpliciter & abſolutè non poſſum ieiunium non frangere, adeoque non poſſum obſeruare præceptum.

19. Probatur iam ſecunda pars minoris. Nam ſi vt concedit Bellarminus iudicium practicum, quo iudico hic, & nunc eſſe frangendum ieiunium, eſt mihi liberum, vel ad hoc, vt voluntas liberè determinet intellectum ad hoc iudicium,

præ-

prærequiritur aliud iudicium practicum, quo intellectus dictet hic, & nunc intellectum esse determinandum ad practicè iudicandum, frangendum esse ieiunium, vel non; si prærequiritur aliud iudicium practicum, de illo quæritur, vtrum sit liberum, vel non, & sic redit argumentum, & proceditur in infinitum; si non prærequiritur; ergo sicut ad hoc, vt voluntas liberè determinet intellectum ad iudicium practicum, non prærequiritur, vt sit determinata antecedenter per aliud iudicium practicum; sic vt voluntas se determinet ad electionem, qua dicat *volo frangere ieiunium*, non requiritur, vt sit antecedenter determinata per iudicium practicum ad talem electionem.

30. Respondet Bellarminus cap. 9. in resp. ad 7. argumentum, iudicium practicum vltimò determinans ad electionem esse liberum voluntati: siquidem voluntas potest determinare intellectum, vel ad iudicandum exempli gratia frangendum esse ieiunium, vel ad iudicandum obseruandum esse præceptum ieiunandi. At voluntas non determinat intellectum ad hoc potius, quam ad aliud iudicium practicum per electionem, neque per vllum actum positiuum, quo velit, vt intellectus faciat hoc potius iudicium practicum, quam aliud oppositum: nam si hoc dicatur, redit argumentum, & proceditur in infinitum; sed intellectum determinat purè negatiuè. Propositis nimirum rationibus, tum pro iudicando, quod obser-

obſeruandum eſt præceptum, adeoque ieiunandum, tum pro iudicando, quod violandum eſt præceptum, & comedendum, voluntas eſt libera ad hoc, vt ſinat ſe trahi, vel à rationibus allicientibus ad obſeruandum præceptum, vel à rationibus allicientibus ad præceptum violandum. Si igitur voluntas liberè non reſiſtens ſinat ſe trahi à rationibus allicientibus ad violandum præceptum, intellectus auerſus à motiuis pro obſeruantia præcepti, voluntate ſinente, practicè iudicat frangendum præceptum, & à tali iudicio voluntas abſque noua libertate determinatur ad eligendam fractioné præcepti: ſi voluntas ſinat ſe trahi à rationibus allicientibus ad obſeruandum præceptum, intellectus auerſus à motiuis violandi præceptum, voluntate ſinente, practicè iudicat obſeruandum præceptum, ac proinde voluntas ſine noua libertate determinatur ad eligendam obſeruantiam præcepti.

21. Hæc opinio, quæ eſt ſubtiliſſima, reijcitur, primò: nam ad hoc, vt voluntas ſinat per exercitium libertatis purè negatiuum intellectum conuerti ad conſideranda hæc potius motiua, quàm illa, non prærequiritur iudicium practicum iudicans *ſinendum eſt, vt intellectus conuertatur ad hæc potius motiua, quam ad illa*; ergo neque ad hoc, vt voluntas per actum poſitiuum velit conuertere intellectum ad conſiderandum hæc potius motiua, quam illa, prærequiritur iudicium

præ-

ctícum iudicans; *consideranda sunt potius hæc motiua, quam illa*; ergo neque vt consideratis motiuis, voluntas eligat hoc potius, quam illud, prærequiritur iudicium practicum iudicans *omnibus pensatis faciendum est hoc*.

22. Reijcitur secundò: nam voluntas debet esse libera immediatè præsertim ad actus maximè deliberatos; sed actus consequentes consultationem, & considerationem intellectus sunt maximè deliberati; ergo voluntas debet esse immediatè libera præsertim ad actus consequentes consultationem, & deliberationem intellectus; sed electio sequitur consultationem, & deliberationem intellectus, actus autem, per quos voluntas applicat intellectum ad consideranda motiua pro hac, vel illa parte, præcedunt consultationem, & deliberationem, adeoque sunt minus deliberati; ergo voluntas debet esse immediatè libera præsertim ad electionem, adeoque non debet ad electionem determinari ab vltimo iudicio practico, vt docet hæc sententia, iuxtà quam immediata libertas datur solum ad actus, per quos determinamus intellectum ad consultandum, deliberandum, & concludendum vltimum iudicium practicum, non autem ad ipsam electionem, quæ sequitur deliberationem.

23. Tertiò demum reijcitur: nam videtur supponere primum exercitium libertatis esse purè negatiuum, adeoque, consistere in aliqua pura omissione; sed

hoc

hoc difficile explicatur; & prætereà repugnat pura omissio, vt dicetur quæstione sequenti; ergo &c.

24. Reiectis his opinionibus, vt colligam doctrinam traditam in earum impugnationibus, & quæstionem propositam soluam, dicendum primò: ad electionem liberam non requiritur, vt voluntas sit antecedenter determinata per vltimum iudicium practicum.

25. Probatur: nam vt dictum est impugnando opinionem Bellarmini, si tale iudicium non est liberum, neque electio est libera; si est liberum, ne procedatur in infinitum, voluntas debet posse determinare intellectum ad vltimum iudicium practicum, absque eo quod sit antecedenter determinata per aliud iudicium practicum; ergo potest se ipsam determinare ad electionem liberam, absque eo quod sit antecedenter determinata per iudicium practicum; præsertim quia non minus voluntas debet habere libertatem immediatam ad electionem, quæ est actus maximè deliberatus, quam ad iudicium practicum, & ad alios actus minus deliberatos. Confirmatur: nam iudicium practicum, quo peccantes iudicarent, omnibus pensatis, esse peccandum, esset hæreticum.

26. Dicendum secundò: ad electionem non requiritur, vt quod eligitur, efficacius proponatur ab intellectu, sed potest etiam eligi quod inefficacius fuit propositum. Porrò illud obiectum dicitur

tur efficacius proponi, ad quod ex vi propositionis magis inclinamur.

27. Probatur conclusio: nam vel voluntas est libera ad faciendum, vt vna pars contradictionis proponatur tum efficacius, tum inefficacius, vel non; si est libera, sicut vt voluntas determinet intellectum ad proponendam efficacius vnam partem, non est necesse, vt antecedenter hoc ipsum efficacius proponatur, alioquin procederetur in infinitum; sic vt voluntas eligat liberè vnam partem, non est necesse, vt illa pars antecedenter proponatur efficacius: si autem voluntas non est libera ad faciendum, vt vna pars contradictionis proponatur efficacius; ergo vt voluntas obiectum efficacius propositum liberè eligat libertate saltem contradictionis, debet posse omittere, vel suspendere electionem obiecti efficacius propositi; ergo, vt dictum est impugnando sententiam Vasquez, licet efficacius proponatur electio, quam omissio, aut suspensio electionis, voluntas potest se determinare ad omissionem, & suspensionem liberam inefficacius propositam; ergo potest etiam se determinare ad electionem positiuam obiecti inefficacius propositi. Nam voluntas non minus debet esse libera ad electionem inefficacius propositam, quam ad omissionem, vel suspensionem inefficacius propositam.

28. Dicendum tertiò: non solum possumus eligere id, quod intellectus iudicat, omnibus pensatis, esse melius, sed

ſed etiam id, quod iudicat, omnibus penſatis, eſſe bonum æquale, vel minus, licet minus bonum proponatur inefficacius.

Probatur: nam licet aliquis ex fide, & etiam ex ratione naturali iudicet, hic & nunc eſſe melius non peccare, quàm peccare, tamen poteſt velle peccare, iuxta illud: *video meliora, proboque: deteriora ſequor*; ergo poſſumus eligere id, quod omnibus penſatis iudicamus eſſe minus bonum; ergo à fortiori poſſumus eligere, quod omnibus penſatis iudicamus eſſe æquale alteri. Addidi voluntatem poſſe eligere minus bonum etiam inefficacius propoſitum. Probatur: nam licet intellectus efficacius proponat actum honeſtum, quam eius ſuſpenſionem, & iudicet melius eſſe facere, quam ſuſpendere actum honeſtum, tamen voluntas poteſt actum honeſtum ſaltem ſuſpendere, vt concedit Vaſquez; ergo poteſt voluntas ſe determinare ad ſuſpenſionem inefficacius propoſitam, & quam intellectus iudicat eſſe minus bonam; ergo poteſt etiam eligere minus bonum, licet inefficacius propoſitum.

29. Exiſtimo inſuper de facto initium peccati in Angelis, atque in primis parentibus fuiſſe liberam determinationem ad id, quod iudicabant eſſe minus bonum, & inefficacius fuit illis propoſitum. Probatur: quod enim nobis minus bonum proponatur inefficacius, quam maius bonum, oritur ex defectu perfectæ rectitudi-

tudinis in intellectu, & voluntate, & ex imperfecta subiectione appetitus sensitiui; sed Angeli, & primi Parentes in statu innocentiæ habuerunt perfectam rectitudinem intellectus, & voluntatis, iuxta illud Ecclesiast. 7. 30. *Solummodò hoc inueni, quod fecerit Deus hominem rectum*, & præterea in Angelis non fuit appetitus sensitiuus, in primis Parentibus per iustitiam originalem fuit perfectè subiectus rationi; ergo intellectus efficacius proponebat maius bonum, quam minus; ergo initium peccati fuit, quod ipsimet liberè se auerterunt à maiori bono efficacius proposito, & se conuerterunt ad minus bonum inefficaciter propositum.

30. Dices: sequitur Angelos, & primos Parentes peccasse sine vllo præuio errore, & inconsideratione intellectus; sed hoc repugnat Scripturæ Prou. 24. 22. dicenti: *Errant, qui operantur malum*: repugnat etiam Aristoteli septimo Ethicorum capite 3. & alibi sæpè dicenti neminem peccare nisi ex aliquo errore, vel inconsideratione intellectus; ergo &c.

31. Respondeo, distinguo maiorem; sequitur Angelos, & primos Parentes peccasse peccato perfecto, & consummato absque vllo errore, vel inconsideratione libera intellectus, nego; peccato initiali, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Angeli, & primi Parentes, licet intellectus, vtpotè rectus efficacius proponeret maius bonum obediendi Deo, quam minus non obe-

›ediendi, tamen conuerterunt ſe ad effi-
.cius conſideranda motiua non obedien-
. , quam obediendi , & hoc fuit initium
ɛccati, quod initium non proceſſit vllus
:rror , nec vlla inconſideratio libera, ſeu
er modum priuationis , ſed ſolum ali-
ua inconſideratio purè negatiua, hoc eſt
egatio alicuius perfectioris cognitionis
ıotiuorum retrahentium à peccato, quam
ɛrfectiorem cognitionem ſi habuiſſent,
on ſe auertiſſent à conſideratione moti-
orum retrahentium. Per peccatum ini-
iale , quo Angeli, & primi Parentes
uerterunt intellectum à motiuis obedien-
li, cœpit obſcurari eorum intellectus ; &
juia , vt docet Ariſtoteles tertio Ethico-
um capite quinto, *Qualis vnuſquiſque*
eſt , talis finis videtur ei , paulatim pro-
lapſi ſunt in errorem , vel inconſideratio-
nem , qua putarunt , vel apprehenderunt
peccatum non eſſe tantum malum , quan-
tum videbatur ipſis antè obcurationem
intellectus , & ex hoc errore , vel incon-
ſideratione tandem ruerunt in peccatum
conſummatum , & opere completum. Ad-
do primos parentes ante peccatum con-
ſummatum comedendi , non ſolum erraſ-
ſe , ſed etiam incidiſſe in hæreſim , atque
infidelitatem , vt ex communi Patrum
doctrina docet Bellarminus Tom.4. lib.3.
de amiſſione gratiæ , & ſtatu peccati ,
cap.6. vbi etiam explicat, in quam hære-
ſim inciderint. Scriptura igitur dicens :
errant, qui operantur malum , loquitur de
peccato conſummato ; ſiquidem , ly *ope-*

rantur

rantur malum, significat peccatum opere completum: ac de peccato consummato docet etiam Aristoteles nunquam fieri, absque eo quod ex parte intellectus præcedat error, aut inconsideratio, vt explicatum est. Quod autem initium peccati sit libera auersio intellectus à consideratione motiuorum retrahentium, probatur tum experientia, tum ex eo, quod nemo repente fit pessimus, sed per quosdam gradus: ac primus gradus est libera auersio intellectus à motiuis retrahentibus à peccato, tum authoritate Scripturæ Hieremiæ 12. 11. *Desolatione desolata est Terra, quia non est, qui recogitet corde*: Ecclesiastici 7. 40. *Memorare nouissima tua, & in æternum non peccabis*; ergo ad peccandum auertendus est intellectus à memoria nouissimorum.

32. Ad 1. respondeo cum communi sententia penè omnium, quod etiam Deus est liber ad eligendum minus bonum extrinsecum, relicto maiori. Probatur: nam cum melius sit Verbum incarnari, quam non incarnari, Mundum creari, quam non creari, si Deus non esset liber ad volendum minus bonum, non esset liber ad volendum non incarnari, ac non creare Mundum, quæ sunt absurda. Dum opponitur: est imperfectio eligere minus bonum, relicto maiori, distinguo: est imperfectio, cum electio desumit suam perfectionem ex bono electo, concedo; cum electio purè dat perfectionem bono electo, nego maiorem; concedo minorem;

rem; & nego consequentiam. Cum eligens, & electio desumunt suam perfectionem ex bono electo, eligere minus bonum includit imperfectionem physicam, vel moralem eligentis, & electionis: at cum eligens, & electio purè dant perfectionem obiecto electo, eligere minus bonum nullam includit imperfectionem eligentis, & electionis, sed purè dat obiecto electo perfectionem minorem, & includentem defectum maioris perfectionis. Deus, & diuinæ electiones, quæ cum Deo identificantur, non desumunt suam perfectionem ex obiectis extrinsecis electis, sed purè illis dant perfectionem electam; ergo siue Deus eligat maius bonum extrinsecum, seu minus, nulla sequitur imperfectio physica, vel moralis in Deo, & in diuinis electionibus. Ex opposita ratione quia electiones creatæ desumunt suam perfectionem etiam ex obiectis electis, eo ipso, quod creaturæ eligunt minus bonum, relicto maiori, datur in eligente, & electione aliqua imperfectio moralis, vel purè physica. Sed de libertate Dei ad eligendum minus bonum ex professo egi quæst. 50. 51. 52. & 53. de Deo.

33. Ad 2. distinguo maiorem: voluntas non potest eligere, & præferre nisi id, quod intellectus proponit vt præferendum necessario, nego; vt præferendum sufficienter, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quia voluntas est potentia rationalis, non potest

potest eligere, & præferre obiectum, nisi intellectus proponat sufficientem rationem illud eligendi, ac præferendi alteri. At non requiritur, vt intellectus proponat rationem necessariam eligendi bonum minus, illudque præferendi maiori. Intellectus licet non possit proponere rationem necessariam eligendi bonum minus, illudque præferendi maiori, potest tamen proponere rationem sufficientem præferendi minus bonum maiori; puta potest proponere iucunditatem comedendi, vt rationem sufficientem præferendi minus bonum comestionis maiori bono seruandi ieiunium præceptum; ergo voluntas potest præferre minus bonum maiori.

34. Dices: non potest voluntas eligere A. præ B. nisi intellectus proponat maiorem rationem eligendi A, quam B.

35. Respondeo primò, nego antecedens. Vt enim voluntas eligat A. præ B. sufficit, vt intellectus proponat rationem sufficientem eligendi A. præ B. seu talis ratio sit maior, quam ratio eligendi B, seu sit minor, seu æqualis; sed iucunditas A. puta comestionis, est sufficiens ratio eligendi comestionem præ ieiunio; ergo &c.

36. Respondeo secundò, distinguo antecedens: non potest voluntas eligere A. præ B, nisi intellectus proponat maiorem rationem eligendi A. quã B, hoc est nisi proponat aliquam rationem magis impellentem ad eligendum A. quam eadem ratio impellat ad eligendum B. concedo;

cedo; nisi intellectus proponat rationem magis impellentem ad eligendum A, quam alia ratio opposita impellat ad eligendum B, nego. Voluntas non potest eligere A. præ B, nisi intellectus proponat aliquam rationem magis impellentem ad eligendum A, quam eadem ratio impellat ad eligendum B: at non requiritur, vt intellectus proponat aliquam rationem, quæ magis impellat ad eligendum A, quam alia ratio impellat ad eligendum B; sed iucunditas comestionis ex. gr. est ratio magis impellens ad comedendum, quam ad ieiunandum, imò nullo pacto impellens ad ieiunandum, sed retrahens à ieiunando; ergo voluntas potest eligere A. præ B, puta comestionem præ ieiunio, licet honestas ieiunij magis impellat ad ieiunandum, quam iucunditas comedendi ad comedendum.

37. Ad 3. distinguo maiorem: minus bonum, in quo nulla appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori bono, habet rationem puri mali, transeat; in quo appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori bono, nego; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Minus bonum, in quo appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori, non habet rationem puri mali: ex. gr. licet comestio sit minus bonum, quam ieiunium præceptum, tamen quia in comestione apparet iucunditas sensibilis alliciens ad comestionem, quæ iucunditas non apparet in ieiunio, iucunditas

non proponitur vt purum malum, sed vt bonum eligibile.

38. Infertur primò, voluntatem propositis duobus bonis, altero honesto, sed non iucundo, altero iucundo, sed non honesto, posse eligere vtrumlibet, quia in vtroque apparet aliqua ratio alliciens, quæ non apparet in alio.

39. Infertur secundò voluntatem propositis duobus bonis honestis æqualibus, vel inæqualibus, sed specie diuersis, posse eligere vtrumlibet, quia in vtrolibet apparet honestas specifica alliciens, quæ non apparet in alio. Exempli gratia proposito bono Virginitatis, & bono matrimonij, licet bonum honestum Virginitatis sit maius bono honesto matrimonij, tamen quia matrimonium habet honestatem specie diuersam ab honestate Virginitatis, voluntas etiam ex motiuo specialis honestatis matrimonij potest illud præferre Virginitati.

40. Infertur tertiò, quod cum proponuntur iucunditates specie diuersæ, voluntas potest eligere vtramlibet: ex. gr. cum proponitur iucunditas videndi spectaculum, & iucunditas audiendi musicam, voluntas potest eligere vtramlibet, seu proponantur vt æquales, seu vt inæquales, quia in vtraque apparet diuersa ratio specifica alliciens.

41. Infertur quartò, quod etiam cum proponuntur duæ honestates, vel duæ iucunditates æquales, ac solo numero differentes, voluntas potest eligere vtramlibet:

libet: ex. gr. licet quis existimet esse æquè honestum dare eleemosinam pauperi A, ac pauperi B. tamen potest velle dare potius pauperi A, quam pauperi B, quia in datione pauperi A. apparet honestas indiuidualis, quæ non apparet in datione pauperi B; ipsa autem honestas indiuidualis est motiuum sufficienter alliciens. Ex proportionali ratione licet proponatur, vt æquè iucundum bibere poculum A. ac bibere ;poculum B. potest voluntas propter hanc indiuidualem iucunditatem eligere potiùs bibere poculum A. quam poculum B. Confirmatur ex inconuenienti. Est enim inconueniens, vt voluntas necessitetur ad eligendum minus bonum, relicto maiori; sed si voluntas, data optione duorum eiusdem speciei, & omninò æqualium, non posset alterum eligere, necessitaretur ad carendum vtroque; carere autem vtroque est minus bonum, quam habere alterum tantum; ergo &c.

42. Dices: voluntas non potest se liberè determinare ad vnum potius numero actum, quam ad alium; ergo &c.

43. Respondeo, distinguo: voluntas non potest se determinare ad vnum potiùs numero actum, quam ad alium, quos intellectus non discernat, concedo; quos intellectus discernat, nego. Voluntas non potest se determinare ad vnum potiùs numero actum, quam ad alium, quos intellectus non discernat: ex. gr. si intellectus non discernit ambulationem A. ab ambu-

latione B, voluntas non potest eligere potius ambulationem A, quàm ambulationem B. At cum intellectus discernit vnum indiuiduum ab alio per proprietates, quarum aggregatum in nullo alio fiet, vel alia ratione, potest voluntas eligere vnum indiuiduum præ alio. Et quia intellectus discernit dationem eleemosinæ pauperi A. à datione eleemosinæ pauperi B, voluntas potest alteram eligere præ altera, præsertim cum in mea sententia, quam tradidi quæstione 40. logicæ, indiuidua licet omninò æqualia, tamen differant per aliquam perfectionem indiuidualem dissimilem. Confirmatur: nam Deus, quia discernit omnia indiuidua possibilia, potest velle vnum potius indiuiduum, quam aliud, licet omninò æquale; ergo etiam nos, cum discernimus indiuidua omninò æqualia, possumus velle vnum præ alio.

45. Ad 4. distinguo maiorem: quidquid voluntas eligit, eligit ex amore boni abstracti, nego; vel abstracti, vel contracti per differentias specificas, vel indiuiduales, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Voluntas non solum amat bonum abstractum, puta bonum *vt sic*, sed etiam bonum contractum per differentias boni, in quantum est bonum, puta bonum honestum vt honestum; bonum iucundum vt iucundum; honestatem temperantiæ, vt honestas temperantiæ est; iucunditatem videndi, vt iucunditas videndi est, & sic descendendo vsque ad species infimas,

mas, ac differentias indiuiduales boni. Licet igitur voluntas ex amore boni abstracti non possit eligere minus bonum, tamen ex amore boni vt contracti, potest eligere minus bonum, puta ex amore boni iucundi vt iucundi potest eligere minus bonum comestionis, relinquendo maius bonum ieiunij. Ad probationem minoris, respondeo transeat maior, & distinguo minorem: nemo ex amore pecuniæ *vt sic* potest eligere decem Iulios, relictis duodecim, transeat; ex amore pecuniæ vt contractæ per differentias, nego; & nego consequentiam. Transeat, quod ex amore pecuniæ *vt sic* non possumus eligere decem Iulios, relictis duodecim; at ex amore pecuniæ vt contractæ per differentiam aureæ e. g. possum eligere pecuniam auream valoris decem Iuliorum, relicta argentea valoris duodecim Iuliorum; & proportionaliter ex amore voluptatis vt contractæ per hoc, vt sit voluptas vt duo videndi spectaculum, eligere voluptatem vt duo videndi spectaculum, relicta voluptate vt tria comedendi; ergo à pari. Addo bonum minus, in quo sit ratio alliciens specie diuersa, quæ non sit in bono maiori, non se habere ad bonum maius sicut decem Iulij ad duodecim; siquidem in decem Iulijs non videtur esse specialis ratio alliciens.

45. Ad 5. distinguo antecedens; ex amore finis non possum eligere medium minus vtile, in quo non appareat vlla ratio alliciens, quæ non appareat in me-

dio vtiliori concedo: in quo appareat aliqua ratio alliciens non apparens in vtiliori, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Ex amore sanitatis possum eligere medicamentum minus vtile, si in eo appareat aliqua ratio alliciens non apparens in medicamento vtiliori, puta si medicamentum minus vtile appareat vt facilius, suauius, minoris pretij &c. ergo idem dicendum de bono in ratione finis. Verum quidem est, quod si amo finem amore efficacissimo, quo nimirum volo finem consequi omni meliori, & securiori modo, talis amor includit voluntatem efficacem ponendi media vtiliora, ideoque ex tali amore non possum eligere medium minus vtile, relicto vtiliori. Sed quia possumus amare finem efficaciter, sed non summa efficacia, possumus ex amore efficaci finis eligere medium minus vtile, relicto vtiliori.

QVAESTIO XX.

Vtrum voluntas possit purè omittere omissione immediatè libera, & non fundata in vllo actu positiuo?

1. Videtur posse, primò quia, si non posset, non satis explicaretur, quo pacto libertas contradictionis differret à libertate contrarietatis, & quo pacto peccatum omissionis differret

ret à peccato commiſſionis.

2. Secundò propoſito per cognitionem abſtractiuam puro bono, voluntas poteſt illud non amare; ſed ſi non amat, omittit amorem per omiſſionem immediatè liberam, & non fundatam in vllo actu poſitiuo; ergo &c. Probo minorem: nam omiſſio amoris circa purum bonum non poſſet fundari in actu poſitiuo, quo voluntas purum bonum nollet, & odio haberet: ſiquidem ex dictis quæſtione 18. purum bonum non poſſumus odiſſe, & nolle; ſed non poteſt explicari, in quo alio actu poſitiuo fundaretur; ergo &c.

3. Tertiò, ſi dicatur, quod omiſſio amoris circa purum bonum, debet fundari in actu reflexo, quo voluntas velit omittere amorem puri boni, contra eſt, quia cum alicui proponitur purum bonum, etiamſi reflexè non cognoſcat ſuum amorem, & omiſſionem amoris, poteſt liberè non amare purum bonum; ſed in hoc caſu non poteſt reflexè velle omiſſionem amoris, cum talem omiſſionem non agnoſcat, ac volitio non poſſit tendere in obiectum non cognitum; ergo poteſt omittere amorem puri boni per omiſſionem puram, hoc eſt non fundatam in vllo actu poſitiuo.

4. Quartò eo ipſo, quod aliquis poteſt ſe mouere per motus contrarios, puta ſurſum, vel deorſum, poteſt etiam omittere vtrumque motum contrarium, ac neque moueri ſurſum, neque deorſum; ſed voluntas circa bonum mixtum

malo habet libertatem contrarietatis, per quam potest se mouere per actus contrarios, illud volendo, vel nolendo; ergo potest etiam per puram omissionem omittere vtrumque actum, & obiectum neque velle, neque nolle.

5. Quintò voluntas potest se determinare liberè ad id, quod ab intellectu proponitur illi sub ratione boni; sed potest intellectus proponere, quod bonum est neque amare, neque odisse aliquod obiectum includens bonum mixtum malo, sed omittere omnem actum; ergo potest voluntas se liberè determinare ad puram omissionem omnis actus.

6. Sextò voluntas non solum est libera ad volendum obiectum, sed etiam ad volendum illud amore magis, aut minus intenso; sed si velit amore minus intenso, liberè omittit maiorem intensionem; ergo potest voluntas liberè omittere maiorem intensionem; sed hæc omissio maioris intensionis non fundatur in actu positiuo, quo reflexè velit omittere illam maiorem intensionem; nam & ipsa volitio intensionis potest esse magis, & minus intensa, & de ea redit argumentum, & proceditur in infinitum; ergo intensionem actus potest omittere per puram omissionem non fundatam in vllo actu positiuo.

7. Septimò voluntas diuina est libera ad nihil omninò producendum ad extrà; sed in hoc casu non exerceret vllum actum positiuum liberum, sed purè omitteret;

teret; ergo voluntas diuina est libera ad purè omittendum; ergo etiam creata.

8. Respondeo, certum est primò voluntatem posse purè omittere omissione non libera, sed necessaria. Patet, nam cum dormimus, habemus puram omissionem necessariam omnium actuum voluntatis.

9. Certum est secundò posse voluntatem omittere suos actus omissione libera, non pura, sed fundata in aliquo actu positiuo. Patet, nam cum aliquis liberè vult non comedere, omittit liberè volitionem comedendi; sed talis omissio licet libera non est pura, sed fundatur in actu positiuo, quo voluntas vult non comedere. Cum enim repugnet, quod simul velit comedere, & velit non comedere, eo ipso, quod positiuè, & liberè vult non comedere, sequitur, quod liberè omittat actum oppositum, quo velit comedere.

10. Certum est tertiò omissionem liberam non puram aliquando fundari in actu contrario actui omisso; aliquando in actu, quo reflexè volumus ipsam omissionem; aliquando in actu, quo volumus non ipsam omissionem, sed aliquam caussam, vel occasionem, ex qua videmus necessario sequuturam omissionem. Explicatur exemplis. Primò cum aliquis liberè vult non comedere, liberè omittit volitionem comedendi, & talis omissio fundatur in volitione non comedendi, quæ est contraria volitioni comedendi. Secundò cum aliquis liberè vult non facere

actum contritionis, quem potest facere, liberè omittit actum contritionis, & talis omissio fundatur in actu, quo reflexè vult omittere actum contritionis. Tertiò cùm aliquis toto mane vult ludere domi, videns ex hoc necessario sequi omissionem volendi audire sacrum, liberè omittit volitionem audiendi sacrum omissione fundata in volitione positiua, qua licet non velit omissionem, vult ludum, ex quo videt sequuturam omissionem volitionis audiendi sacrum.

11. His suppositis, quæritur, vtrum voluntas possit omittere aliquem suum actum omissione immediatè libera, & non fundata in vllo actu positiuo, ex quo sine noua libertate sequatur talis omissio: e.g. vtrum qui potest velle audire sacrum, possit omittere volitionem audiendi sacrum omissione immediatè libera, ac non fundata in vllo actu positiuo, quo vel velit sacrum non audire, vel velit omittere volitionem audiendi sacrum, vel velit ludere toto mane, aut facere aliud, ex quo videt necessario sequi omissionem volitionis audiendi sacrum. Hæc quæstio præsertim examinata est à recentioribus post Suarez, & Vasquez, qui recentiores diuisi sunt in duas partes. Arriaga, Ripalda, & alij, concedunt posse dari omissionem liberam. Negant Cardinalis de Lugo in suis manuscriptis de actibus humanis, Cardinalis Pallauicinus de actibus humanis disputat. 3. quæst. 2. Pater Esparza de actibus humanis quæstione deci-

cima-

cimaquinta, & alij. Existimo autem hanc secundam opinionem tradi à Sancto Thoma 1.2. quæst. 75. art. 5. in corpore, & in disputatis quæstione 2. de peccatis articulo primò, vbi dicit: *Sic igitur quantum ad hoc prima opinio est vera, quod ad omissiones requiritur actus voluntarius vt causa*; ergo existimat non posse dari omissionem liberam, quæ non fundetur in aliquo actu positiuo tanquam in causa. Nec obstat, quod 1. 2. quæstione 6. articulo 3. in corpore dicit: *voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem, & absque interiori, sicut cum non vult*. Vt enim 1. 2. disput. 24. numero 1. docet Vasquez licet sequatur opinionem concedentem puram omissionem, S. Thomas eo loco quæstionis sextæ concedit omissionem posse dari absque actu interiori, qui velit ipsam omissionem; inferius verò quæstione septuagesima prima articulo quinto ostendit omissionem non posse dari absque actu interiori, qui licet non velit directè ipsam omissionem, saltem sit causa, vel occasio omittendi; ergo sententia Sancti Thomæ est non posse dari omissionem liberam, quæ non fundetur in aliquo actu positiuo, qui vel directè velit ipsam omissionem, vel saltem sit causa, aut occasio omittendi.

12. Dicendum cum secunda sententia: repugnat pura omissio libera, ac proinde omnis omissio fundatur in aliquo

actu positiuo, ex quo sequitur sine noua libertate.

13. Probatur ratione, quam insinuat Cardinalis Pallauicinus citata disputatione sexta, quæstione secunda, articulo quinto, numero secundo. Nam nulla potentia potest immediatè aliquid non contentum in fine intrinseco adæquato talis potentiæ; sed omissio non continetur in fine intrinseco adæquato voluntatis; ergo voluntas non potest immediatè omittere suos actus per omissionem non fundatam in actu positiuo, ac proindè contento in fine voluntatis. Probatur maior, & minor, & explicatur argumentum. Finis intrinsecus adæquatus potentiæ vitalis est, vt se perficiat per suos actus vitales versantes circa obiectum, & motiuum talis potentiæ: exempli gratia finis intrinsecus adæquatus potentiæ visiuæ est, vt se ipsam perficiat per actus vitales videndi obiecta lucida, & colorata; & quia audire non continetur intra talem finem, ideò potentia visiua non potest audire; idemque dic de alijs potentijs; sed voluntas est potentia vitalis habens pro obiecto adæquato bonum, & malum; ergo finis intrinsecus adæquatus voluntatis est, vt se perficiat per suos actus vitales, quibus versatur circa bonum, illud prosequendo, & circa malum, illud fugiendo; sed omissio non est actus vitalis prosequens bonum, & fugiens malum, imò contradictoriè excludit tales actus vitales; ergo omissio non continetur in fine intrin-

intrinseco adæquato voluntatis, ac proindè voluntas non potest immediatè omittere: alioquin immediatè posset aliquid, quod non solum non continetur in fine intrinseco adæquato voluntatis, sed contradictoriè opponitur tali fini; & cum habeat pro fine adæquato vitaliter agere, posset per omissionem excludere omnem actum vitalem. Confirmatur: nam sicut quia obiectum adæquatum voluntatis est bonum, & malum, non potest voluntas versari circa obiectum, quod neque contineatur in bono, neque in malo; sic quia finis intrinsecus adæquatus voluntatis est, vt se vitaliter perficiat, prosequendo bonum, & fugiendo malum, non potest voluntas immediatè aliquid, quod neque sit vitalis prosequutio boni, neque vitalis fuga mali; sed omissio non est vitalis prosequutio boni, neque vitalis fuga mali; ergo.

14. Dices primò: potentia visiua, quæ est potentia necessaria, potest non solum necessario videre, sed etiam necessario non videre per puram carentiam visionis; ergo voluntas, quæ est potentia libera, potest non solum liberè exercere, sed etiam liberè non exercere, ac purè omittere suos actus vitales.

15. Respondeo distinguo antecedens: potentia visiua potest non videre, ità vt purè passiuè se habeat ad non videndum, concedo; ita vt non purè passiuè se habeat, nego; & nego consequentiam. Potentia visiua, quia habet pro fine adæquato

quato videre, potest solum videre ita, vt actiuè se habeat ad videndum: at potest non videre potentia purè passiua, qua potest ab extrinseco impediri à sua visione; ergo proportionaliter voluntas, quæ habet pro fine intrinseco adæquato vitaliter agere, liberè, actiuè, & determinatiuè potest solum se determinare ad vitaliter agendum, & ad omissiones sequentes non puras, sed fundatas in actibus vitalibus; ad puram autem omissionem actuum vitalium, vtpotè quæ non continetur in adæquato fine intrinseco voluntatis, potest solum ab extrinseco, adeoque non liberè determinari; ergo pura omissio, vtpotè ex determinatione extrinseca non potest esse libera.

16. Dices secundò: licet omissio non contineatur in fine intrinseco voluntatis, tamen voluntas potest liberè omittere omissione non pura; ergo potest etiam omittere omissione pura.

17. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia eatenus voluntas omittit omissione non pura, quatenus liberè facit aliquem actum positiuum incompossibilem cum alio actu positiuo, ex quo proindè sine noua libertate sequitur omissio illius actus: exempli gratia eatenus voluntas omittit actum odij, quatenus facit actum amoris, ex quo sequitur omissio actus odij; sed actus positiuus vitalis incompossibilis cum alio continetur in fine intrinseco voluntatis, qui est vitaliter agere; ergo voluntas potens omit-

omittere non purè, potest aliquid contentum in fine intrinseco voluntatis; sed vt purè omittat, debet omittere sine vllo actu vitali; ergo si voluntas posset purè omittere, posset aliquid non contentum in fine intrinseco adæquato voluntatis, quod est absurdum.

18. Dices tertiò: potentia agendi, & non agendi habet pro fine intrinseco non solum agere, sed etiam non agere; sed potentia libera est potentia agendi, & non agendi; ergo habet pro fine non solum agere, sed etiam non agere, ac proindè etiam omissio consistens in non agere, continetur in fine intrinseco potentiæ liberæ.

19. Respondeo, distinguo maiorem: potentia agendi, & non agendi habet pro fine non solum agere, sed etiam purum non agere, nego; habet pro fine non solum hoc agere, sed etiam aliud agere oppositum, ex quo sequitur negatio actionis oppositæ, concedo maiorem; & concessa minori; distinguo eodem pacto consequens. Sicut quia agens habet pro fine formam, non priuationem, potest in subiectum introducere priuationem fundatam in forma, sed non potest introducere puram priuationem; sic quia volũtas habet pro fine vitaliter agere, non autem non agere, potest liberè non agere omissione fundata in aliqua actione vitali, at non potest non agere per omissionem puram. Addo, quod licet res possit habere potentiam purè passiuam, &

deter-

determinabilem ad aliquid, quod non continetur in fine ipsius, eo pacto, quo aer habet potentiam passiuam non solum ad lucem, sed etiam ad puram priuationem lucis, quæ priuatio non continetur in fine aeris, tamen non potest res habere potentiam actiuam, & determinatiuam ad aliquid non contentum in fine.

20. Ad 1. in quo quæritur, quo pacto negata pura omissione, libertas contradictionis differat à libertate contrarietatis; respondeo, quod libertas contrarietatis est libertas aliquod obiectum volendi, & nolendi, amandi, & odio habendi; libertas contradictionis est libertas idem obiectum volendi, & non volendi. Addo libertatem contrarietatis non posse dari sine libertatate contradictionis, cum illam includat; libertatem contradictionis posse dari sine libertate contrarietatis. Nam felicitatem cognitam vt difficilem ad acquirendum, possumus efficaciter velle, & non velle, sed non possumus nolle, vt dictum est quæstione 18. num.27. Si quæratur, vtrum detur libertas puræ contradictionis; respondeo negatiuè. Libertas enim puræ contradictionis est libertas volendi, & purè non volendi, adeoque purè omittendi, quæ libertas purè omittendi probata est impossibilis.

21. Dum rursus quæritur, quo pacto peccatum omissionis differat à peccato commissionis: respondeo peccatum commissionis esse contra præceptum nega-

tiuum,

tiuum, quo dicitur *ne facias hoc*: peccatum omissionis esse contra præceptum affirmatiuum, quo dicitur, *fac hoc*. Exempli gratia blasphemans committit peccatum commissionis contra præceptum negatiuum *ne blasphemes*: qui non audit sacrum die festo, facit peccatum omissionis contra præceptum affirmatiuum, *audi sacrum*. Si quæratur, vtrum dari possit peccatum puræ omissionis non fundatæ in vllo actu positiuo: respondeo negatiuè. Addo præceptum principaliter affirmatiuum semper habere annexum præceptum negatiuum minus principale non faciendi aliquid incompossibile cum actione præcepta: exempli gratia præceptum affirmatiuum audiendi sacrum die festo habet annexum præceptum negatiuum prohibens ludere toto mane lusu incompossibili cum auditione sacri. Proportionaliter præceptum negatiuum habet annexum præceptum affirmatiuum minus principale faciendi actus necessarios ad omissionem rei prohibitæ: exempli gratia præceptum negatiuum non blasphemandi habet annexum præceptum affirmatiuum faciendi actus necessarios ad non blasphemandum. Peccatum autem denominatur commissionis, vel omissionis per respectum ad præceptum principale.

22. Ad 2. Dictum est quæstione 18. num. 24. quod purum bonum abstractiuè cognitum, si nulla appareat ratio mali in medijs sufficientibus ad illud consequendum,

dum, non possumus efficaciter non amare; si autem appareat ratio mali in medijs necessarijs, possumus illud efficaciter non amare: et tunc omissio amoris efficacis fundari potest non in odio puri boni, quod odium est impossibile, sed in odio malitiæ difficultatis mediorum necessariorum ad consequendum purum bonum, puta felicitatem. Cum enim repugnet, vt quis nolit ponere media necessaria ad finem, & efficaciter velit finem, eo ipso quod aliquis nolit ponere media necessaria ad felicitatem, omittit amorem efficacem felicitatis, omissione non pura, sed fundata in nolitione mediorum. Addo, quod cum proponitur felicitas vt difficicilis &c. voluntas est libera ad illam amandam, vel amore efficacissimo, quo velit felicitatem omni meliori modo, vel amore efficaci, sed non efficacissimo, vel amore inefficaci, in quo amore inefficaci dantur etiam gradus, & quod tales amores sunt inuicem incompossibiles; ergo in vno amore fundatur omissio alterius, vt magis explicabitur in responsione ad sextum.

23. Ad 3. concedo, quod cum intellectus proponit bonitatem omittendi amorem efficacem puri boni cogniti vt difficilis ad consequendum, voluntas potest reflexè velle omittere amorem puri boni, ac proindè omissio talis amoris potest fundari in actu reflexo, quo voluntas vult omittere. Si autem intellectus non proponat bonitatem omittendi amorem

rem puri boni, voluntas non poterit reflexè velle omissionem talis amoris, cum non possit velle incognitum, adeoque tunc omissio amoris efficacis puri boni non fundabitur in volitione reflexa omittendi, sed in aliquo alio actu positiuo, vt explicatum est in responsione ad secundum. Addo, quod cum exercemus actus liberos, experimur difficultatem determinandi nos ad vnam partem contradictionis, ideoque semper, vel ferè semper cognoscimus bonitatem omittendi, ac suspendendi determinationem propter eius difficultatem, ideoque possumus velle omittere, ac suspendere determinationem.

24. Dices primò: cum aliquis amat purum bonum, & cognoscit bonum esse illud amare, potest vel purum bonum ità amare, vt reflexè velit amare, vel ità, vt omittat actum, quo velit reflexè amare; sed si omittit, omittit per puram omissionem non fundatam in vllo actu positiuo; ergo &c. Probatur minor: nam talis omissio non potest fundari in alio actu positiuo, quam in actu, quo reflexè vellet omittere volitionem amandi; sed non potest fundari in tali actu; ergo. Probatur minor: nam hanc ipsam volitionem omittendi posset omittere; ergo vel posset omittere per puram omissionem, & habetur intentum, vel solum posset omittere per actum positiuum, quo reflexè vellet omittere volitionem omittendi volitionem amandi, ac de hoc actu positiuo

redit

redit argumentum, & proceditur in infinitum; ergo sistendum est in aliqua omissione pura, & immediatè libera.

25. Respondeo concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem respondeo dupliciter. Primò nego maiorem, ac dico, quod potest quis amare purum bonum, vel aliud obiectum amore, qui ita exercitè velit se ipsum, vt excludat omnem actum distinctum reflexum circa ipsum amorem; ergo tunc omissio volitionis amandi fundatur in ipso amore excludente omnem actum reflexum circa se, ac proinde fundante omissionem omnis actus reflexi; & hæc responsio est valdè expedita. Secundò respondeo, transeat maior, & nego minorem. Ad probationem nego minorem. Ad probationem distinguo antecedens: hanc ipsam volitionem omittendi volitioné reflexam amandi, voluntas posset omittere, posito quod omitteret volitionem reflexam amandi, nego; posset omittere, exercendo volitionem reflexam amandi, concedo; & nego consequentiam. Posito, quod voluntas ità amet purum bonum, vt liberè omittat volitionem reflexam illud amandi, non potest volitionem reflexam omittere per omissionem immediatè liberam, vt ostensum est; & dum aduersarij hoc assumunt, petunt principium; ergo solum potest omittere volitionem reflexam amandi per omissionem fundatam in volitione reflexa omittendi, adeoque non potest omittere volitionem reflexam

aman-

amandi purum bonum, & simul omittere volitionem reflexam omittendi, & sic non redit argumentum, neque proceditur in infinitum. Quia tamen voluntas potest absolutè amare purum bonum, & velle reflexè amare; volitio autem reflexa amandi purum bonum est incompossibilis cum volitione omittendi volitionem reflexam amandi purum bonum; voluntas absolutè potest omittere volitionem omittendi volitionem reflexam amandi purum bonum omissione fundata in volitione reflexa amandi purum bonum.

26. Dices secundò: potest aliquis cognoscere, quod bonum est amare purum bonum, & non cognoscere, quod bonum est omittere volitioné amandi purum bonum; sed in hoc casu poterit amare purum bonum, & simul omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, & tamen non poterit velle omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, cum non cognoscat bonitatem omittendi talem volitionem reflexam, & non possit velle, quod non cognoscit vt bonum; ergo poterit omittere volitionem reflexam per puram omissionem.

27. Respondeo primò, nego maiorem. Ratio est, quia cum possumus exercere actus reflexos, semper cognoscimus bonum esse abstinere ab huiusmodi reflexionibus, easque omittere, propter earum difficultatem, ac vires potentiarum occupare in actibus directis vtilioribus; ergo cum exercemus actus reflexos, pos-
sumus

ſumus velle illos omittere. Reſpondeo ſecundò, tranſeat maior, & nego minorem, ac dico, quod in caſu poſito, in quo aliquis non cognoſceret, quod bonum eſt omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, non poteſt ſimul amare purum bonum, & omittere volitionem reflexam illud amandi; alioquin illam omitteret per puram omiſſionem, quam oſtendimus eſſe impoſſibilem, & aduerſarij dum aſſumunt oppoſitum, petunt principium. Reſpondeo tertiò concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam, ac dico, quod poterit amare purum bonum amore, qui ità amet etiam ſe ipſum, vt excludat omnem diſtinctum amorem reflexum ſui, vt dictum eſt paulo ante.

28, Ad 4. diſtinguo maiorem: eo ipſo, quod aliquis poteſt ſe mouere per motus contrarios, puta ſurſum, vel deorſum, poteſt etiam omittere vtrumque motum, ac neque moueri ſurſum, neque deorſum, ſi cognoſcat bonum eſſe omittere vtrumque motum, vel bonum eſſe facere aliquid connexum cum omiſſione vtriuſque motus, concedo; ſi hoc non cognoſcat, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Cum aliquis habet potentiam proximam ſe mouendi ſurſum vel deorſum, ſi cognoſcat bonum eſſe omittere vtrumque motum, & quieſcere, vel bonum eſſe facere aliquid, ex quo ſequatur omiſſio vtriuſque motus, poteſt omittere vtrumque motum per omiſſionem non

pu-

puram, sed fundatam in actu, quo vult omittere, vel vult facere aliquid, ex quo sequatur omissio vtriusque motus: si autem hoc non cognoscat, non potest omittere vtrumque motum; ergo à pari cum voluntas potest aliquod bonum amare, vel odisse, si cognoscatur, vt semper, vel ferè semper cognoscitur bonum esse suspendere, ac differre liberam determinationem, vel facere aliquid connexum cum tali suspensione, potest suspendere vtrumque actum, non per puram omissionem, sed per omissionem fundatam in volitione reflexa suspendendi, ac differendi determinationem. Si argumentum vrgeatur ad ostendẽdum processum in infinitum in actibus reflexis, applicandæ sunt responsiones traditæ in responsione ad tertium.

29. Ad 5. distinguo maiorem: voluntas ad id, quod ab intellectu proponitur sub ratione boni, potest se determinare determinatione ex alio capite repugnante voluntati, nego: non repugnante voluntati, concedo; concedo minorem; & nego consequentiam. Cum intellectus proponit aliquid sub ratione boni, voluntas non potest se ad illud determinare determinatione repugnante naturæ voluntatis: exempli gratia si intellectus proponat bonum esse amare purum malum, voluntas non potest se determinare ad amandum purum malum, quia amor puri mali repugnat naturæ voluntatis; ergo si intellectus proponat bonum esse omittere omnem

nem actum per puram omissionem, non potest voluntas ad hoc se determinare, quia pura omissio repugnat voluntati, vt probatum est, sed fortasse poterit se determinare ad volendum omittere omnem actum distinctum à tali volitione, quia tunc talis omissio vtpotè fundata in actu positiuo non repugnabit naturæ voluntatis.

30. Ad 6. concedo, quod voluntas liberè exercendo actum minùs intensum, possit liberè omittere maiorem intensionem, absque eo quod reflexè velit omittere; sed nego vltimam consequentiam, quod nimirum omissio maioris intensionis sit pura, ità vt non fundetur in actu positiuo. Dum quæritur, in quo actu positiuo fundetur, dico, quod fundatur in actu positiuo minus intenso. Vt enim dixi in Philosophia lib. 3. quæstione vigesima tertia agens de intensione, sicut arcus ex curuo fit magis curuus, non per hoc, quod retineat curuitatem, quam habet, & acquirat nouum gradum curuitatis, sed per hoc, quod amittat totam minorem curuitatem, & accipiat maiorem; sic voluntas ex minus amante fit magis, & intensiùs amans, non per hoc, quod retineat amorem, quem habet, & addat nouum gradum amoris, sed per hoc, quod omittat amorem minus intensum, quem habet, & faciat nouum actum amoris intensiorem; & sicut in arcu curuitas maior, & minor sunt incompossibiles, ideoque ex eo, quod arcus habeat curuitatem mi-

norem,

norem, sequitur, quod careat curuitate maiori, carentia fundata in curuitate minori; sic in voluntate sunt incompossibiles amor intensus vt vnum, & amor intensus vt duo, ideoque eo ipso, quod voluntas liberè facit actum intensum vt vnum, omittit actum intensum vt duo omissione non pura, sed fundata in actu minus intenso incompossibili cum maiori intensione. Quod dixi de intensione, proportionaliter dici potest de actu efficaci, vel inefficaci, & magis, aut minus efficaci, vt insinuatum est in responsione ad secundum. Voluntas enim potest liberè se determinare vel ad actum inefficacem exclusiuum efficacis, vel ad efficacem exclusiuum inefficacis, vel ad actum efficaciorem exclusiuum minus efficacis, vel ad actum minus efficacem exclusiuum magis efficacis, ideoque cum facit vnum ex istis actibus, liberè omittit alios omissione non pura, sed fundata in actu, quem facit.

31. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod si Deus nihil produceret ad extrà, non haberet puram omissionem, sed haberet actum positiuum liberum, quo nollet quicquam ad extrà producere, qui actus compleretur per hoc ipsum, quod nihil ad extrà produceret. Cæterum etiam authores concedentes possibilem esse puram omissionem in creatis, negant illam esse possibilem in Deo. Ratio est, quia omissio est negatio alicuius actualitatis vitalis, cuius capax est

omittens: exempli gratia in homine omissio actus contritionis est negatio libera actualitatis vitalis illius actus contritionis, cuius homo est capax; sed Deus est essentialiter omnis sua actualitas vitalis; ergo Deo repugnat omissio non solum pura, sed etiam non pura vllius actus vitalis, ac Deus solum est capax omittendi applicationem aliquam extrinsecam suorum actuum vitalium ad hoc, vel illud obiectum, vt dictum est in tractatu de Deo quæstione 58.

QVAESTIO XXI.

Vtrum omnes actus liberi voluntatis sint essentialiter liberi.

1. VIdetur, quod non: primò quia aliqui actus voluntatis sunt indifferentes ad hoc, vt ijdem numero fiant liberè, vel fiant necessario; ergo &c. Probatur anteceden: nam tunc actus est liber, cum procedit à potentia proxima indifferente ad actum faciendum, vel omittendum; tunc fit necessario, cum procedit à potentia proxima determinata ad faciendum talem actum; sed idem numero actus voluntatis, puta actus contritionis, potest procedere vel à voluntate per physicam prædeterminationem determinata ad faciendum actum contritionis, vel à voluntate per concursum Dei indifferentem proximè potente actum con-

tritionis facere, vel non facere; ergo &c.

2. Secundò vt actus amoris Dei exempli gratia fiat liberè, voluntas debet habere motiuum sufficiens non solum ad amandum, sed etiam ad abstinendum ab amore; si autem voluntas habeat solum motiuum ad amandum, non amat liberè, sed necessario; sed voluntas potest eumdem numero actum amoris exercere, seù habeat motiuum tum amandi, tum non amandi, seu solum habeat motiuum amandi, careat autem motiuo abstinendi ab amore; ergo voluntas est indifferens ad hoc, vt eumdem numero actum amoris exerceat liberè, vel necessario. Probatur minor: vt enim voluntas exerceat aliquem actum, sufficit, vt habeat motiuum alliciens, non autem requiritur, vt habeat motiuum retrahens à tali actu; sed motiuum abstinendi ab amore retrahit etiam ab hoc numero amore; ergo vt voluntas exerceat hunc numero amorem, non requiritur, vt habeat motiuum abstinendi ab amore.

3. Tertiò eundem numero actum amoris Dei, quem aliquis liberè exercet in via ex cognitione abstractiua fidei, posset necessario exercere in Patria ex visione clara Dei, vt plures authores docent; ergo idem numero actus amoris est indifferens ad hoc, vt fiat necessariò, vel liberè.

4. Quartò actus, qui fiunt ex deliberatione præsertim perfecta, fiunt liberè;

actus indeliberati, exempli gratia motus primo primi fiunt necessario; sed potest contingere, vt aliquis, accepta iniuria, per motum primo primum velit sumere vindictam, & tunc illa volitio sumendi vindictam erit necessaria: potest rursus sequuta perfecta deliberatione, liberè perseuerare in eadem numero volitione sumendi vindictam; ergo eadem numero volitio sumendi vindictam potest ab initio esse indeliberata, & necessaria, deinde deliberata, & libera.

5. Quintò ideo actus externus, quo quis alterum occidit exempli gratia, est indifferens, vt fiat necessario, vel liberè, quia potest quis alterum occidere, vel per motum primo primum, adeoque necessarium, vel ex perfecta deliberatione, adeoque liberè; sed etiam potest quis velle occidere alterum per motum primo primum, ac proinde necessarium, vel potest eandem numero volitionem exercere ex perfecta deliberatione, adeoque liberè; ergo &c.

6. Sextò idem numero actus contritionis exempli gratia potest fieri, vel ita vt efficaciter imperetur per alium actum, quo quis velit hic, & nunc exercere actum contritionis, vel ità, vt efficaciter non imperetur per alium actum; sed si imperetur, non est immediatè liber, vt docet communior opinio, si non imperetur per alium actum, est immediatè liber; ergo idem numero actus voluntatis est indifferens ad hoc, vt sit, vel non sit immediatè liber.

7. Septu-

7. Septimò idem numero actus intellectus potest esse indifferens ad hoc, vt sit verus, vel falsus; ergo idem numero actus voluntatis potest esse indifferens ad hoc, vt sit necessarius, vel liber.

8. Respondeo, quod supponimus cum communissima sententia actus externos non esse liberos intrinsecè, & essentialiter, sed esse indifferentes ad hoc, vt ijdem numero fiant necessariò, vel liberè: exempli gratia actus externi mentiendi, blasphemandi &c. sunt indifferentes ad hoc, vt ijdem numero fiant, vel ex deliberatione ab homine vtente ratione, adeoque liberè, vel sine deliberatione ab amente, furioso, vel ebrio, adeoque necessario. Hinc sequitur actus externos esse liberos, vel necessarios, non per denominationem ipsis adæquatè intrinsecam, sed per denominationem partialiter extrinsecam ab internis actibus voluntatis, quibus imperantur: exempli gratia actiones externæ mentiendi, & blasphemandi, si imperentur ab insano per volitionem necessariam, à tali volitione denominantur necessariæ, si imperentur ab homine sanæ mentis per volitionem liberam, à tali volitione denominantur liberæ.

9. Hinc oritur controuersia, vtrum actus interni voluntatis sint liberi essentialiter, an merè accidentaliter, ità vt ijdem numero actus sint indifferentes ad hoc, vt fiant liberè, vel necessario.

10. Prima sententia Vasquez 1. 2. disput. 55. cap. 3. num. 12. & 13. & disp. 95.

cap. 10. num. 47. quam etiam videntur supponere Suarez, & Molina, docet actus voluntatis non esse essentialiter liberos, sed esse indifferentes ad hoc, vt ijdem numero sint necessarij, vel liberi.

11. Secunda sententia Cardinalis Pallauicini disp. 7. de actibus humanis quæstione 2. art. 1. & 2. Patris Esparzæ quæstione 14. de actibus humanis, & aliorum recentiorum, qui magis ex professo hanc quæstionem examinarunt, docet omnes actus liberos voluntatis ità esse essentialiter liberos, vt ijdem numero non potuerint non esse liberi.

12. Dicendum cum secunda sententia: omnes actus liberi voluntatis sunt ità essentialiter liberi, vt ijdem numero non potuerint non esse liberi.

13. Probatur: nam actus, qui differunt ex ipso vitali modo tendendi, differunt essentialiter, siquidem vitalis modus tendendi spectat ad ipsam essentiam actuum vitalium: e.g. desiderium, & gaudium differunt essentialiter, quia differunt ex ipso vitali modo tendendi; sed actus voluntatis liberi, ac necessarij differunt ex ipso vitali modo tendendi; ergo differunt essentialiter, adeoque ijdem numero actus voluntatis non sunt indifferentes ad hoc, vt sint necessarij, vel liberi. Probatur minor: nam actus liber habet modum tendendi, quo voluntas potens illum facere, vel omittere, se ipsam determinat ad illum faciendum cum quadam difficultate, & quodam conatu vitali, quem expe-

experimur, & cum quadam vitali resisten-tia inclinationi omittendi, & motiuis al-licientibus ad omittendum: è conuerso actus necessarius habet oppositum mo-dum tendendi, quo voluntas anteceden-ter determinata ad illum faciendum, in ipsum erumpit sine vlla difficultate, ac resistentia inclinationi omittendi, cum non habeat potentiam proximam, adeo-que nec inclinationem omittendi.

14. Dices hanc resistentiam inclina-tioni omittendi non esse modum tendendi intrinsecum actui libero, sed esse deno-minationem extrinsecam à potentia omit-tendi: exempli gratia cum quis habet po-tentiam liberam amandi, & omittendi amorem, si amet, eo ipso amor denomi-natur resistere potentiæ, & inclinationi omittendi amorem, cum autem necessita-tur ad amorem, eo ipso idem numero amor denominatur non resistens poten-tiæ, & inclinationi amandi.

15. Sed contrà, nam si in actu libero resistentia inclinationi ipsum omittendi non esset modus tendendi intrinsecus actui libero, etiam in desiderio prosequutio boni vt absentis, non esset modus tenden-di intrinsecus desiderio, sed denominatio extrinseca à cognitione, adeoque desi-derium non differret essentialiter à gau-dio; sed idem numero actus esset indiffe-rens ad hoc, vt esset desiderium, vel gau-dium; consequens est absurdum, & con-tra Theologos, & Philosophos; ergo &c. Probatur sequela, & explicatur argumen-tum.

tum. Desiderium est amor boni cogniti vt absentis; gaudium est amor boni cogniti vt præsentis. Posset dici, quod idem numero amor boni est indifferens ad hoc, vt procedat à cognoscente, quod tale bonum est præsens, vel à cognoscente, quod est absens, & quod cum procedit à cognoscente, quod est præsens, denominatur gaudium; cum procedit à cognoscente, quod est absens, denominatur desiderium; sicut dicitur, quod idem actus voluntatis est indifferens ad hoc, vt procedat à voluntate petente illum omittere, & tunc denominatur resistens inclinationi omittendi, adeoque liber, vel à voluntate non potente illum omittere, & tunc denominatur non resistens tali inclinationi, adeoque necessarius.

16. Confirmatur argumentum, & vrgetur paritas. Ideò dicimus desiderium essentialiter, & intrinsecè differre à gaudio, quia experimur, quod cum amamus obiectum cognitum vt absens, tendimus in illud amore quodam inquietante, & per modum motus, ideoque afflictiuo, cum autem amamus obiectum cognitum vt præsens, & vt possessum, tendimus in illud amore quodam quietante, & per modum quietis, ideoque delectatiuo; sed etiam cum exercemus amorem liberum, experimur, & exercemus quemdam amorem resistitiuum inclinationi ad non amandum, ideoque difficilem; cum amamus amore necessario, exercemus quemdam amorem non resistitiuum inclinationi

ni ad non amandum, ideoque facillimum; ergo &c.

17. Quæres, quid in actu libero sit ille modus tendendi, quo resistit inclinationi, & motiuis inclinantibus ad illum omittendum.

18. Respondeo, quod est quidam modus tendendi, quem explicamus per vocem *quamuis*. Exempli gratia cum quis non obstante difficultate ieiunij, & inclinatione ad non ieiunandum, liberè vult ieiunare, adeoque resistit difficultati ieiunandi, vel inclinationi ad non ieiunandum, dicit: licet ieiunium sit difficile, & ego possim non ieiunare, & incliner ad non ieiunandum, volo ieiunare propter honestatem ieiunij: si verò nullum habens motiuum ad non ieiunandum, adeoque nullam inclinationem, & potentiam omittendi ieiunium, diceret: *Ego volo ieiunare, quia honestum est*, tunc haberet modum tendendi non resistitiuũ; sed actus, quo quis dicit, *volo ieiunare, cum possim non ieiunare, & incliner ad non ieiunandum*, procul dubio differt essentialiter, & ex ipso intrinseco modo tendendi ab actu, quo dicat; *volo ieiunare*, absque ly *quamuis*; ergo actus resistitiuus, & liber, essentialiter, & ex ipso intrinseco modo tendendi differt ab actu necessario. Ex eo, quod actus liber dicat, *volo hoc, quamuis possim non velle*; sequitur, quod semper cum quis liberè operatur, cognoscit se habere potentiam proximam actum exercendi, vel non exercendi.

 19. In-

19. Infertur primò, quod in sententia dicente actus vitales etiam voluntatis, & intellectus esse qualitates productas per actionem distinctam, ipse actus liber voluntatis, prout distinctus à modo actionis, essentialiter differt ab actu necessario. Ratio est, quia actus liber differt à necessario per modum tendendi, quo tendit in motiua opposita per ly *quamuis*; sed talis modus tendendi est prædicatum intrinsecum actus vitalis, non autem solius modi actionis; ergo &c. Confirmatur: nam sicut desiderium, & gaudium differunt quoad ipsum actum vitalem, & non solum quo ad modum actionis, sic in casu nostro.

20. Infertur secundo diuisionem actus voluntatis in necessarium, & liberum esse diuisionem generis in species, non autem subiecti in accidentia. Ratio est, quia diuisio in ea, quæ differunt essentialiter, est generis in species, non autem subiecti in accidentia: exempli gratia, diuisio animalis in rationale, & irrationale est generis in species, quia animal rationale differt essentialiter ab irrationali, ità vt idem numero animal non sit indifferens ad hoc, vt sit rationale, vel irrationale; sed actus voluntatis liber, & actus necessarius differunt essentialiter; ergo &c. In opposita sententia diuisio actus voluntatis in necessarium, & liberum, est diuisio subiecti in accidentia, non autem generis in species. Ratio est, quia diuisio in ea, quæ differunt accidentaliter,

ità

ità vt idem numero ſit indifferens ad hoc, vt ſit ſub vtroque membro diuiſionis, eſt diuiſio ſubiecti in accidentia, non autem generis in ſpecies: exempli gratia diuiſio hominis in bonum, & malum, eſt ſubiecti in accidentia, quia idem numero homo eſt indifferens ad hoc, vt ſit bonus, vel malus; ſed in oppoſita ſententia idem numero actus voluntatis eſt indifferens ad hoc, vt ſit neceſſarius, vel liber; ergo &c. Idcircò iſta quæſtio ſolet etiam proponi ſub his terminis: *Vtrum diuiſio actus voluntatis in neceſſarium, & liberum ſit generis in ſpecies, vel ſubiecti in accidentia.*

21. Infertur tertiò, quod dum dicimus actus liberos eſſe eſſentialiter liberos, intelligimus illos ita eſſe liberos, vt ijdem numero non potuerint non eſſe liberi, quidquid ſit, vtrum hæc libertas, per quam eſſentialiter exigunt procedere à potentia proxima indifferente, debeat vocari libertas ſolum radicalis, libertas autem formalis conſiſtat in hoc, quod potentia proxima, à qua procedunt, ſit indifferens, & libera in actu primo, quod ſpectat ad quæſtionem de nomine.

22. Ad 1. nego antecedens. Ad probationem, nego minorem, in qua aſſumitur, quod idem numero actus poteſt procedere, vel à voluntate prædeterminata ad illum faciendum, vel à voluntate proximè potente illum facere, vel omittere, ac dico, quod quia omnis actus liber eſt eſſentialiter liber, ità vt idem numero

non possit fieri non liberè; actus autem, prædeterminatus à Deo, eo ipso fit non liberè, nullus actus liber voluntatis potest à Deo physicè prædeterminari, sed exigit essentialiter fieri, Deo concurrente per concursum non prædeterminatiuum; & aduersarij dum contrarium assumunt, petunt principium. Ratio vlterior est, quia physica prædeterminatio aufert voluntati potentiam proximam omittendi actum prædeterminatum; ergo non potest prædeterminare actum, qui ex suo modo tendendi resistat potentiæ proximæ.

23. Dices: sequeretur Deum non posse facere, vt voluntas faciat hunc numero actum contritionis.

24. Respondeo, distinguo antecedens: sequeretur Deum non posse facere, vt voluntas faciat hunc numero actum contritionis, ex suppositione, quod habeat scientiam mediam, qua videat voluntatem, si accipiat hoc auxilium indifferens, non facturam talem actum contritionis, concedo; simpliciter, & absolutè, nego; ac distinguo eodem modo consequens. Dico non esse contra dominium Dei, quod ex suppositione scientiæ mediæ, qua videt voluntatem creatam, si accipiat hoc auxilium indifferens, non facturam hunc numero actum, non possit facere, vt voluntas faciat hunc numero actum, dummodo possit absolutè facere, vt voluntas faciat alium numero actum æquiualentem. Sed hæc difficultas spectat

ad

ad materiam de gratia efficaci, ibique ex professo est soluenda.

25. Ad 2. nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: vt voluntas exerceat aliquem actum, qui per suum modum tendendi resistat motiuo retrahenti, sufficit, vt habeat motiuum alliciens, non autem requiritur, vt habeat motiuum retrahens, nego maiorem; qui ex suo modo tendendi non resistat motiuo retrahenti, transeat maior; & distincta eodem pacto minori, nego consequentiam. Vt voluntas exerceat actum, qui ex suo modo tendendi resistat vitaliter motiuo retrahenti, non sufficit, vt habeat motiuum alliciens, sed requiritur, vt habeat etiam motiuum retrahens; sed omnis actus liber ex suo modo tendendi resistit vitaliter motiuo retrahenti, vt ostensum est; ergo.

26. Dices primò: ad faciendum actum non potest requiri aliquid ex se ordinatum ad impediendum, & difficultandum talem actum; sed motiuum retrahens ordinatur ad impediendum, & difficultandum actum, à quo retrahit; ergo &c.

27. Respondeo distinguo maiorem: ad faciendum actum, qui per suum modum tendendi resistat alicui ex se ordinato ad impediendum, & difficultandum talem actum, nego; qui per suum modum tendendi non resistat, transeat maior: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Patet innumeris instantijs.

tijs, quod ad faciendū actum, qui per suum modum tendendi resistat alicui ordinato ad impediendum talem actum, potest essentialiter requiri illud: exempli gratia ad hoc, vt quis resistat hosti, requiritur essentialiter aggressio hostis conantis impedire talem resistentiam; ad patientiam Martyrum requiritur essentialiter conatus Tyranni conantis impedire talem patientiam. Ex allatis instantijs patet falsas esse quasdam propositiones vniuersales, quibus assumitur, nihil posse ordinari ad impediendum illud, ad quod essentialiter requiritur. Tentatio enim dæmonis ordinatur ad impediendam victoriam talis tentationis, licet ad illam essentialiter requiratur; siquidem victoria talis tentationis dari nequit sine ea tentatione.

28. Dices secundo: sequeretur, quod peccatum, quo quis resistit auxilijs supernaturalibus, non posset fieri nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus; sed actus, qui non potest fieri, nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, est supernaturalis; ergo tale peccatum esset supernaturale, quod est absurdum.

29. Respondeo, distinguo minorem: actus, qui non potest fieri, nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, & vtente talibus auxilijs ad faciendum talem actum, est supernaturalis, concedo; non vtente talibus auxilijs, sed ipsis resistente, nego minorem; & nego consequentiam. Actus, qui non potest fieri, nisi

nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, & ipsis vtente ad faciendum talem actum, est supernaturalis, cum per ipsum voluntas operetur supra suam naturam: at actus, qui non potest fieri nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, sed ipsis non vtente, eisque resistente, non est supernaturalis, sed potius infranaturalis, cum per talem actum natura operetur infra, & contra dignitatem suæ naturæ. Ad actum igitur supernaturalem non sufficit, vt non possit fieri, nisi à voluntate eleuata, sed requiritur, vt voluntas operetur secundum eleuationem, & supra dignitatem suæ naturæ, non autem contra eleuationem, & contra dignitatem suæ naturæ; & quia voluntas, dum peccat, semper operatur contra dignitatem suæ naturæ; ideò quodlibet peccatum non est supernaturale, sed infranaturale.

30. Ad 3. nego antecedens, in quo assumitur eundem numero actum amoris, quem liberè aliquis exercet in via ex cognitione abstractiua fidei, posse exerceri necessario in Patria ex visione Dei. Confirmatur: nam amor desiderij non potest idem numero esse amor gaudij; sed amor viæ est amor Dei vt non possessi, adeoque est amor desiderij, amor Patriæ est amor Dei vt possessi, adeoque est amor gaudij; ergo &c. Videri possunt quæ de hoc puncto dixi quæstione 5. illatione 3. & 5. num. 27. 29.

31. Ad 4. nego maiorem, quod nimirum

mirum actus, quo quis per motum primò primum, adeoque non liberũ vult sumere vindictam, possit idem numero perseuerare post perfectam deliberationem. Cum enim quis ex perfecta deliberatione vult sumere vindictam, vult illam sumere per actum, quo vitaliter resistit motiuis oppositis; ergo per actum diuersum ab eo, quo per motum primo primum voluit sumere vindictam per actum non resistentem vitaliter motiuis oppositis.

32. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Actus externus, quo quis occidit alterum, habet eumdem modum tendendi, seù quis occidat per motum primo primum, adeoque necessario, seù quis occidat ex perfecta deliberatione, adeoque liberè, ac proindè remanet idem numero, seù fiat liberè, seù fiat necessario. At volitio occidendi, cum fit liberè, habet modum tendendi, quo quis resistit motiuis, & inclinationi ad non occidendum, cum fit necessario, & per motum primò primum, habet modum tendendi, quo non resistit; ergo cum habeat diuersum modum tendendi, non potest esse idem numero.

33. Ad 6. Fortasse actus voluntatis imperati sunt immediatè liberi, vt dixi alibi, & si hoc supponatur, argumentum non procedit. Si supponamus actus imperatos non esse immediatè liberos, dico actus immediatè liberos non esse efficaciter imperabiles. Actus enim immediatè liberi per suum modum tendendi resistunt vitaliter potentiæ proximæ, & inclinationi

ni

ni illos omittendi; sed actus efficaciter imperati, cum procedant à potentia proxima non potente illos omittere, non resistunt potentiæ proximæ, & inclinationi illos omittendi; ergo actus efficaciter imperati ex suo modo tendendi, adeoque essentialiter differunt ab actibus immediatè liberis, ac proindè actus immediatè liberi non possunt efficaciter imperari.

34. Ad 7. concedo antecedens, & nego consequentiam. Actus, quo probabiliter dico: *Petrus currit* exempli gratia, habet eundem modum tendendi, seu Petrus currat, seu non currat; ergo habet eundem modum tendendi, seù sit verus, siue sit falsus, adeoque idem numero potest esse verus, vel falsus. At actus liber habet diuersum modum tendendi à necessario, vt probatum est; ergo idem numero actus non est indifferens ad hoc, vt sit necessarius, vel liber. Confirmatur solutio, & retorquetur argumentum. Nam quia actus certi, & incerti differunt ex intrinseco, & vitali modo tendendi, per quem actus certus non resistit vlli inclinationi ad oppositum, actus incertus resistit inclinationi ad oppositum, idem numero actus non est indifferens ad hoc, vt sit certus, vel incertus; ergo à pari.

TRÀ-

TRACTATVS QVARTVS

De Morali, & de Moralitate.

QVIA homo mouetur ad suum finem, hoc est ad Beatitudinem, per actus voluntarios, liberos, & morales, cum egerimus de Beatitudine, de voluntario, ac de libero, superest, vt agamus de morali, ac de humanorum actuum moralitate.

QVAESTIO XXII.

Vtrum omnis, & sola natura rationalis sit capax agendi moraliter.

1. VIdetur quod non; primo, quia Deus non est cupax agendi moraliter; sed Deus habet naturam intellectualem, & rationalem; ergo &c. Probatur maior: actio enim moralis est actio conformis, aut difformis legi æternæ; sed Deus non est subditus vlli legi, atque adeo non potest operari conformiter, aut difformiter ad vllam legem; ergo.

2. Secundò Bruta sunt capacia agendi moraliter; sed Bruta carent natura rationali; ergo non sola natura rationalis est capax agendi moraliter. Probatur maior ex Aristotele lib. 8. de historia animalium, capite primo, initio, vbi dicit: *Sunt enim vel in plurimis cæterorum animalium*

malium vestigia morum animi humani, quamquam hæc apertiùs in homine discernantur: inest vrbanitas, feritas, clementia, acerbitas, fortitudo, ignauia, inuidentia, ira, malitia.

3. Respondeo morale dici à more; mos autem sumitur multipliciter. Primò, & propriè mos dicitur assuetudo ex frequentatis actibus acquisita, inclinans ad liberè exercendos similes actus. In hoc sensu sola agentia rationalia, adeoque libera sunt capacia moris. Secundò & minus propriè mos dicitur assuetudo ex frequentatis actibus acquisita, inclinans ad exercendos similes actus agentia etiam non libera, quæ potuerunt assuescere ad actus oppositos. In hoc sensu etiam quædam bruta sunt capacia moris, cum possint quibusdam assuescere, cum capacitate assuescendi etiam oppositis, vt patet in canibus, equis &c. Tertiò mos dicitur inclinatio etiam naturalis, per quam animalia solent quædam agere. In hoc sensu bos dicitur habere morem feriendi cornibus, canis habere morem adulandi, & blandiendi domino &c. Quartò etiam quædam naturales inclinationes rerum inanimatarum metaphoricè dicuntur mores, ideoque à medicis quidam tumores dicuntur mali moris, quia solent esse pertinaciter nociui.

4. Actus morales dicuntur à more, tum quia per ipsorum exercitium solemus acquirere morem, ac assuetudinem exercendi similes actus, per quam assuetudi-

tudinem efficimur benè, vel malè morati; tum quia ad actus morales exercendos valdè solet conferre mos, siue assuetudo. Licet actus morales dicantur à more, tamen quia vt docet Sanctus Thomas 1.p. quæstione 13. articulo 2. ad secundum, sæpè, aliud est id, vndè nomen deriuatur, aliud id, quod per nomen significatur, nomine actuum moralium significamus vniuersim actus, qui fiunt ab attendente ad regulam rationis, hoc est à considerante, vtrum tales actus sint liciti, vel illiciti. Tales porrò actus dicuntur morales, seu fiant ex more, seu non, seu generent morem, & assuetudinem, seu non, eo pacto, quo, vt docet Sanctus Thomas loco citato, licet lapis dicatur ex eo, quod soleat lædere pedem, tamen nomine lapidis significatur certa species substantiæ, seu lædat pedem, seu non.

5. Ex descriptione actus moralis infertur primo omnem, & solam naturam rationalem esse agens morale, hoc est capax agendi moraliter. Ratio est, quia omne, quod habet naturam rationalem, est capax considerandi, vtrum actiones sint licitæ, vel illicitæ: bruta verò, quia carent ratione, licet possint apprehendere actiones vt iucundas, vel molestas, non possunt illas considerare vt licitas, vel illicitas, adeoque non possunt moraliter agere.

6. Infertur secundò homines non semper, cum voluntariè agunt, moraliter agere. Ratio est, quia homines multa agunt volun-

voluntariè, non considerando, vtrum actiones, quas exercent, sint licitæ, vel illicitæ: exempli gratia sæpè fricant barbam, expuunt &c. nihil cogitando, vtrum tales actiones sint licitæ, vel illicitæ. Addo infantes per plures annos esse incapaces agendi moraliter. Ratio est, quia licet possint considerare actiones vt iucundas, vel molestas, tamen non possunt illas considerare vt licitas, vel illicitas. Porrò infantes, cum sunt incapaces considerandi actiones vt licitas, vel illicitas, dicuntur carere vsu rationis: cum incipiunt illas considerare vt licitas, vel illicitas, incipiunt habere vsum rationis.

7. Infertur tertiò ex actibus moralibus aliquos esse liberos, aliquos necessarios. Patet: nam Beati amant Deum, attendendo, quod non solum est licitum, sed etiam est honestissimum amare Deum; sed amor beatificus est amor necessarius; ergo est simul actus moralis, & necessarius. Est tamen de essentia actuum moralium specialiter imputabilium ad meritum præmij, & pœnæ, vt sint liberi; siquidem actus non liberi non possunt esse meritorij; & quia hoc loco agimus præsertim de actibus moralibus specialiter imputabilibus, agimus de actibus moraliter liberis.

8. Ad 1. nego maiorem, ac dico, quod etiam Deus agit moraliter. Ratio est, quia ad hoc, vt aliquid agat moraliter, sufficit, vt agat, considerando, vtrum actio sit licita, vel illicita, conformis, vel dif-

formis

formis legi æternæ, seu sit subditus legi, siue non; sed Deus licet non sit subditus legi æternæ, tamen est ipsa lex æterna, & in suis actionibus dirigitur à cognitione, quæ cognoscit tales actiones esse conformes legi æternæ, hoc est dictamini diuini intellectus; ergo Deus agit moraliter moralitate etiam libera. Addo actus honestos Dei esse Deo summè imputabiles, ac multo magis, quam nostri actus honesti sint imputabiles nobis. Ratio est, quia in tantum actus honestus est alicui imputabilis, in quantum est ita liber, vt agens habeat honestatem actus à se ipso; sed actus honesti Dei ità sunt liberi, vt Deus habeat à se ipso adæquatè totam honestatem talium actuum; nostri actus honesti ita sunt nobis liberi, vt licet aliquo pacto eorum honestatem habeamus à nobis ipsis, tamen multò magis habeamus à Deo per gratiam, iuxta illud primæ ad Corint. 4. *Quid habes, quod non accepisti?* ergo actus honesti Dei sunt multò magis imputabiles Deo, quam actus honesti creaturarum sint imputabiles creaturis, ideoque, vt dicitur prima ad Timot. 1. *Soli Deo honor, & gloria*, quia solus à se ipso habet omnem suam honestatem, & laudabilitatem: creaturæ ità sunt laudabiles propter operationes honestas, vt non tam ipsæ laudentur, quam Deus laudetur in Creaturis.

9. Ad 2. distinguo maiorem: bruta sunt capacia agendi moraliter in sensu proprio, nego; in sensu metaphorico, & impro-

improprio, concedo. Bruta propriè non ſunt capacia agendi moraliter, cum non poſſint agere, conſiderando, vtrum actiones ſint licitæ, vel illicitæ, ſed poſſunt agere moraliter in ſenſu improprio, & metaphorico, cum poſſint facere quaſdam actiones, quæ quia habent quamdam externam ſimilitudinem cum noſtris actionibus moralibus, poſſunt metaphoricè dici morales; eo pacto, quo imago hominis, quia habet quamdam externam ſimilitudinem cum homine, metaphoricè dicitur homo; ideoque Ariſtoteles loco citato in argumento non dicit in brutis eſſe mores, ſed veſtigia morum. Explicatur. In homine datur vera, & moralis vrbanitas, & vera, & moralis feritas. Eſt autem vera, & moralis vrbanitas, per quam exercet actiones vrbanas, quia ſunt honeſtæ, & conformes legi æternæ: eſt vera, & moralis feritas, per quam exercet actiones feras, & crudeles, aduertens illas eſſe illicitas, & contrarias legi æternæ; ſed aliqua bruta exercent actiones exteriùs ſimiles vrbanis, ſed non quia ſunt honeſtæ, & conformes legi æternæ; exercent actiones ſimiles crudelibus, ſed non aduertentia illas eſſe inhoneſtas, & contrarias legi æternæ; ergo non exercent actiones verè morales, ſed ſimiles moralibus, & quæ ità ſe habent ad actiones verè morales, ſicut homo pictus ſe habet ad hominem verum.

QVÆ-

QVAESTIO XXIII.

Vtrum vnica regula actuum moralium sit dictamen conscientiæ.

1. Videtur quod sit: vnica enim regula actuum moralium est, per quam ità regulantur, vt per respectum ad ipsam sufficienter constituantur morales; sed actus nostri sufficienter constituuntur morales per respectum ad dictamen conscientiæ, quo regulantur; ergo &c.

2. Respondeo, certum est apud omnes, regulam proximam, & quasi homogeneam actuum moralium esse rationem, seu dictamen conscientiæ. Ratio est, quia regula proxima actuum moralium est, per quam actus humani morales ità immediatè regulantur, vt per respectum ad ipsam constituantur morales, & per varios respectus ad ipsam constituantur in diuersis speciebus moralitatis; sed actus humani ità regulantur per rationem, seu dictamen conscientiæ dictantis illos esse licitos, vel illicitos, vt sint morales per hoc, quod fiant dependenter ab hoc dictamine, & per varios respectus ad tale dictamen constituantur in varijs speciebus moralitatis; ergo &c. Probatur minor: nam actus, qui fiunt independenter à dictamine conscientiæ dictantis illos esse licitos, vel illicitos, eo ipso non sunt morales: si verò fiant dependenter ab hoc dictamine,

ne,

ne, sunt morales. Rursus actus, qui fiunt, conscientia dictante illos esse honestos, ex hoc motiuo, quia sunt honesti, eo ipso sunt in specie morali actuum honestorum; actus qui fiunt, conscientia dictante illos esse illicitos, & inhonestos, eo ipso sunt in specie morali actuum inhonestorum; ergo &c.

3. Quia actus morales regulantur immediatè per dictamen conscientiæ, dictamen conscientiæ, seu ratio dicitur regula proxima actuum moralium. Quia sicut nostri actus morales sunt vitales, & intentionales, sic dictamen conscientiæ est vitale, & intentionale, ideo dictamen conscientiæ, dicitur regula homogenea actuum moralium, vt loquitur Sanctus Thomas prima secundæ, quæstione 71. articulo 6. in corpore.

4. Posito, quod ratio, seu dictamen conscientiæ sit regula actuum moralium, quæritur, vtrum sit vnica regula, an verò sit regula proponens aliquam aliam regulam priorem, & magis fundamentalem; & vtrum moralitas, eiusque species, hoc est honestas, & inhonestas sufficienter definiantur, & explicentur per ordinem ad dictamen conscientiæ, an debeant definiri per ordinem ad aliquam aliam regulam priorem, & magis fundamentalem, quæ proponatur per dictamen conscientiæ.

5. Aliqui videntur docuisse dictamen conscientiæ esse vnicam regulam moralitatis, adeoque moralitatem, eiusque species sufficienter definiri per ordinem ad

dictamen conscientiæ. Ideo definiunt actum honestum esse illum, qui fit conformiter ad rectam rationem, seu dictamen conscientiæ; actum inhonestum esse illum, qui fit difformiter ad rectam rationem, seu dictamen conscientiæ. Affinis est opinio quorumdam Thomistarum relatorum à Vasquez prima secundæ disputatione 58. capite primo, numero 2. & 3. qui dixerunt regulam actionum moralium esse iudicium prudentiæ, adeoque definierunt actionem honestam esse illam, quam vir prudens determinauerit esse honestam; actionem inhonestam esse illam, quam vir prudens determinauerit esse inhonestam. Demum ab his non discrepant alij, qui docuerunt regulam moralitatis esse quemdam syllogismum practicum, puta hunc, *licitum est vti meis pecunijs; istæ pecuniæ sunt meæ; ergo licitum est vti istis pecunijs*; ideoque videntur definire actum honestum esse illum, qui fit conformiter ad syllogismum practicum: actum inhonestum esse illum, qui fit difformiter ad syllogismum practicum.

6. Dicendum primò: recta ratio, dictamen conscientiæ, iudicium practicum, syllogismus practicus &c. ità sunt regula formalis, & proxima moralitatis, vt supponant aliam regulam obiectiuam priorem, & magis fundamentalem.

7. Probatur: nam recta ratio, dictamen conscientiæ &c. eatenus sunt regula actuum moralium, quatenus proponunt actiones vt honestas, vel inhonestas; sed non

non possunt proponere actiones esse honestas, vel inhonestas, nisi considerent aliquam regulam obiectiuam, à qua desumatur honestas, vel inhonestas actionum; ergo recta ratio, & dictamen conscientiæ proponunt aliquam aliam regulam obiectiuam priorem, & fundamentalem.

8. Dicendum secundò: actus honesti, vel inhonesti non sufficienter definiuntur per ordinem ad rectam rationem, dictamen conscientiæ, iudicium practicum &c.

9. Probatur: nam non sufficienter res definitur per aliquid, in cuius conceptu includitur illud ipsum, quod definitur; siquidem eo ipso committitur circulus vitiosus; sed definiendo actus honestos, vel inhonestos per ordinem ad dictamen conscientiæ &c. definiuntur per aliquid, in cuius conceptu includitur ipsum definitum; ergo &c. Probo minorem: nam cum dicitur, *actus honestus est, qui fit conformiter ad dictamen conscientiæ*, quæro, quid debeat hoc dictamen dictare, vt actus illi conformis sit honestus? Profectò debet dictare actionem esse honestam; nam quicquid aliud dictet, si hoc non dictet, impertinenter se habet ad hoc, vt actus conformis dictamini conscientiæ sit honestus; ergo actus honestus definitur, *qui fit conformiter ad dictamen conscientiæ dictantis talem actionem esse honestam*; ergo actus honestus explicatur per dictamen conscientiæ, & in explicatione dictaminis ponitur ipsa actio honesta, adeo-

que committitur circulus vitiosus. Similiter dum dicitur actum honestum esse, quem vir prudens determinauerit esse honestum, qui per syllogismum practicum concluditur esse honestus &c. committitur circulus vitiosus, ideoque tales descriptiones sunt insufficientes, sicut est insufficiens definitio, qua homo definitur, *quem vir sapiens iudicat esse hominem*.

10. Debet aduerti, quod aliud est aliquam propositionem esse veram in sensu propositionis etiam conuertibilis, aliud esse veram in sensu definitionis: exempli gratia hæc propositio, *homo est, quem Deus iudicat esse hominem*, est vera in sensu propositionis conuertibilis, sed non est vera in sensu definitionis, cum non sit definitio hominis. In casu nostro concedimus hanc propositionem, *actus honestus est, qui fit conformiter ad dictamen conscientiæ*, esse veram in sensu propositionis etiam conuertibilis; siquidem omnis actus honestus est conformis dictamini conscientiæ, & omnis actus conformis dictamini conscientiæ est honestus, sed solum negamus illam propositionem esse veram in sensu definitionis, cum non contineat definitionem actus honesti, ad quam requiritur, vt sit per notiora definito, ac proinde non continentia definitum in suo conceptu.

11. Ad argumentum in contrarium distinguo maiorem: vnica regula actuum moralium est, per quam ità regulantur, vt

per

per respectum ad ipsam vt proponentem aliam regulam priorem sufficienter constituantur morales, nego; vt non proponentem aliam regulam priorem, transeat; distinguo eodem pactō minorem; & nego consequentiam. Regula, per ordinem ad quam vt proponentem aliam regulam priorem actus sufficienter constituuntur morales, non est vnica, neque prima; sed dictamen conscientiæ, & recta ratio est regula, per ordinem ad quam vt proponentem priorem regulam obiectiuam actus constituuntur morales; ergo dictamen conscientiæ non est vnica, neque prima regula actuum moralium.

QVAESTIO XXIV.

Vtrum regula obiectiua actuum moralium sit lex æterna, vel natura rationalis?

1. Videtur regula obiectiua actuum moralium non esse lex æterna, sed natura rationalis; primò quia regula necessaria moralium actuum est per conformitatem ad quam constituuntur boni, & honesti, per difformitatem constituuntur mali, & inhonesti; sed actus humani constituuntur boni, & honesti per hoc, quod sint conformes naturæ rationali, eamque deceant, constituuntur mali, & inhonesti per hoc, quod sint difformes naturæ rationali, eamque dedeceant: exempli

gratia quia naturam rationalem decet, vt Deum amet, & colat, & mandatis diuinis obediat, honestum est Deum amare, & colere, & mandatis diuinis obedire; quia dedecet naturam rationalem, vt Deum oderit, & contemnat, eiusque mandatis non pareat, inhonestum est Deũ odisse &c; ergo &c.

2. Secundò id, quod supponit multas actiones esse honestas, vel inhonestas, non est regula vniuersalis honestatis, & inhonestatis; sed lex æterna supponit actiones per illam præceptas, & prohibitas antecedenter esse honestas, & inhonestas; ergo &c. Probatur minor: nam lex æterna naturalis supponit honestum esse Deum amare, & colere, Parentes honorare &c, & ideò hæc præcipit: supponit rursus inhonestum esse Deum odisse, & contemnere, Parentes inhonorare &c, & ideò hæc prohibet; ergo &c.

3. Tertiò id, de quo non cogitando, possumus intelligere multas actiones esse honestas, vel inhonestas, non est vniuersalis regula honestatis, & inhonestatis; sed non cogitando de lege æterna, intelligimus honestum esse Deum amare, & colere, Parentes honorare; inhonestum autem esse Deum odisse, & contemnere, Parentes interficere, iniuriam alijs facere; ergo &c.

4. Quartò si actiones essent honestæ, & inhonestæ per solam conformitatem cum lege æterna, sequeretur, quod non posita lege æterna Dei, nihil esset hone-

stum,

ſtum, vel inhoneſtum; ſed Deus liberè ponit omnem ſuam legem, adeoque potuiſſet non ponere legem æternam; ergo potuiſſet nihil eſſe honeſtum, vel inhoneſtum, adeoque in eo caſu non eſſet honeſtum Deum diligere, & colere, nec eſſet inhoneſtum Deum odiſſe, & contemnere.

5. Quintò ſi actiones eſſent inhoneſtæ, quia ſunt contra legem æternam, ſequeretur, quod omnes actiones inhoneſtæ ideo eſſent inhoneſtæ, quia ſunt prohibitæ; ſed hoc eſt falſum; ſiquidem communiter admittitur aliqua eſſe mala, & inhoneſta, quia ſunt prohibita, alia è conuerſo eſſe prohibita, quia ſunt mala, & inhoneſta; ergo &c.

6. Reſpondeo, quod poſſet aliquis exiſtimare quaſdam actiones eſſe honeſtas, vel inhoneſtas ſe ipſis, & per ſua prædicata abſoluta, ſine vllo reſpectu ad aliquam regulam diſtinctam: exempli gratia, actiones amandi, & colendi Deum, honorandi Parentes &c. eſſe honeſtas per ſua prædicata abſoluta, ſine vllo reſpectu ad aliquam regulam diſtinctam; actiones Deum contemnendi, furandi, mentiendi &c. eſse inhoneſtas per ſua prædicata abſoluta, & ſine reſpectu ad regulam diſtinctam.

7. Reijcitur hæc opinio: nam actiones, per quas natura operans ordinatur ad aliquem finem diſtinctum, non poſſunt conſtitui bonæ, vel malæ, niſi per hoc, quod ſint commenſuratæ, vel incommen-

furatæ tali fini: exempli gratia, actiones medicatiuæ ægroti, quia habent pro fine sanitatem, non possunt esse bonæ, vel malæ, nisi prout sunt commensuratæ, vel incommensuratæ sanitati; sed natura rationalis per actiones morales ordinatur ad vltimum finem, hoc est ad consequutionem summi boni; ergo actiones morales non possunt esse bonæ, vel malæ, nisi prout sunt commensuratæ, vel incommensuratæ vltimo fini, ac summo bono; sed id, per commensurationem, vel incommensurationem ad quod actiones sunt bonæ, vel malæ, honestæ, vel inhonestæ, est regula; ergo actiones morales sunt honestæ, vel inhonestæ per commensurationem, vel incommensurationem ad aliquam regulam distinctam, non autem per sua prædicata absoluta, sine respectu ad regulam distinctam; ideoque omnes supponunt dari regulam obiectiuam distinctam actionum moralium.

8. Posito, quod detur hæc regula, quæritur, quænam sit. Duæ sunt præcipuæ sententiæ. Prima, quam relatis pluribus authoribus, sequitur Vasquez 1. 2. disput. 58. cap. 2. & disput. 97. cap. 3. docet regulam moralitatis esse naturam rationalem, quatenus rationalis est, adeoque actiones esse formaliter honestas per hoc, quod sint decentes, & consentaneæ naturæ rationali, quatenus rationalis est, & esse formaliter inhonestas per hoc, quod sint dedecentes, & dissentaneæ naturæ rationali, quatenus est rationalis: e.g. quia

decet

decet hominem Deum amare, & Parentes honorare &c. actiones Deum amandi, & colendi, Parentes honorandi &c. sunt honestæ; quia dedecet, vt homo Deum contemnat, Parentes inhonoret, cõmittat furta, adulteria &c. hæc sunt inhonesta.

9. Secunda sententia S. Bonauenturæ in secundo distinctione 25. in quarto dubio, & aliorum, quos refert idem Vasquez citata disputatione 97. cap. 2. quam sequuti sunt Card. Pallauicinus, de actibus humanis disput. 9. sectione 5. & 6. Pater Esparza de actibus humanis, quæstione 20. & alij, docet regulam obiectiuam moralitatis esse legem æternam, ideoque actiones esse formaliter honestas, vel inhonestas per conformitatem, vel difformitatem cum lege æterna.

10. Dicendum cum secunda sententia: regula obiectiua moralitatis est lex æterna, ideoque actiones sunt honestæ, vel inhonestæ per conformitatem, vel difformitatem cum lege æterna; natura autem rationalis non est regula, sed est regulabilis lege æterna. Traditur hæc opinio satis expressè à S. Thoma 1.2. qu.71. art. 6. per hæc verba: *Habet autem actus humanus, quod sit malus, ex eo; quod caret debita commensuratione; omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua si diuertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex; vna propinqua, & homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia verò est prima regula,*

scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.

11. Probatur primò authoritate. S. Augustinus lib. 2. contra Faustum initio, cap.27. peccatum definit; *dictum factum concupitum contra legem æternam*; ergo existimat essentiam peccati, siue actus inhonesti consistere in hoc, vt sit contra legem æternam; ergo proportionaliter essentia actus honesti consistit in hoc, vt sit iuxta legem æternam. Idem lib.2. de peccatorum meritis, & remissione cap.16. initio dicit: *Neque peccatum erit, si quid erit, si non diuinitus iubeatur, vt non sit*; ergo existimat eo ipso, quod aliquid non sit contra legem æternam, non esse peccatum. S. Ambrosius libro de Paradiso cap.8. dicit: *Quid aliud est peccatum, nisi diuinæ legis transgressio?* ergo proportionaliter essentia actus honesti, & inhonesti consistit in hoc, vt sit actus conformis legi. Videtur autem hæc doctrina desumpta ab Apostolo in Epistola ad Roman. cap.4. dicente, *vbi non est lex, nec præuaricatio*; ergo docet peccatum consistere in hoc, vt sit præuaricatio, & transgressio legis; & capite 7. *Peccatum non cognoui, nisi per legem: nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*; ergo peccatum non potest cognosci, nisi per legem, adeoque essentia, & conceptus formalisj peccati consistit in hoc, vt sit transgressio legis, ideoque non potest cognosci concupiscentiam esse peccatum, nisi cognoscatur lex il-

lam

Iam prohibens, & dicens *non concupisces.*

12. Secundò probatur ratione. Regula enim obiectiua moralitatis non est id, quod à conscientia proponitur vt regulabile, sed id, quod proponitur vt regulatiuum; sed à conscientia natura rationalis proponitur vt regulabilis, lex æterna proponitur vt regulatiua; ergo regula obiectiua moralitatis non est natura rationalis, sed lex æterna. Probo minorem: conscientia enim proponit quædam dictamina æterna præceptiua, suasiua, & prohibitiua, per quæ natura rationalis illa cognoscens debet dirigere vitam suam, ità vt si talibus dictaminibus se conformet, constituatur simpliciter bona, & apta ad suum finem, si faciat contra talia dictamina, constituatur simpliciter mala, & inepta ad finem; sed dictamina æterna, per quæ natura rationalis debet dirigere vitam suam, proponuntur vt regulatiua, natura autem rationalis proponitur vt regulabilis; ergo dictamina æterna præceptiua, prohibitiua, & suasiua proponuntur vt regulatiua, natura autem rationalis proponitur vt regulabilis; sed nomine legis æternæ intelligimus dictamina æterna præceptiua, prohibitiua, & suasiua, puta quibus dicitur, *Parentes honora, non facies furtum, non occides &c.* ideoque Paulus ad Rom. 7. legem vocat dictamen, quo dicitur *non concupisces*; ergo à conscientia lex æterna proponitur vt regulatiua naturæ rationalis; natura autem rationalis proponitur vt regulabi-

lis, adeoque prima regula obiectiua non est natura rationalis, sed lex æterna.

13. Infertur legem æternam consistere in veritatibus practicis semper, & necessario existentibus, hoc est in dictaminibus præceptiuis, prohibitiuis, suasiuis, aut permissiuis quarumdam actionum. Explicatur. Sicut dantur quædam veritates speculatiuæ æternæ, & necessariæ, quæ considerantur ab intellectu speculatiuo, & à scientijs speculatiuis, quales sunt, *non potest idem esse, & non esse; omne totum est maius sua parte; cuiuscumque trianguli tres anguli sunt æquales duobus rectis*; sic dantur quædam veritates practicæ necessariæ, & æternæ, quæ considerantur ab intellectu practico, hoc est dictamina præceptiua, suasiua, & prohibitiua, dicentia: *declina à malo, & fac bonum; quod tibi non vis, alteri ne feceris; Parentes honora: ne fureris; ne occidas &c*; sed hæc dictamina constituunt legem æternam; ergo &c. Sicut autem ex veritatibus speculatiuis aliquæ sunt per se nota, & dicuntur prima principia, aliquæ inferuntur ex alijs veritatibus per se notis, & sunt conclusiones, sic ex veritatibus practicis necessarijs, & æternis quædam sunt per se notæ, quædam inferuntur, ideoque lex æterna continet non solum prima principia, sed etiam conclusiones ex principijs illatas.

14. Si quæratur, quo pacto nobis innotescat lex æterna, dicendum, quod innotescit naturaliter per lumen rationis, quod

quod est quædam participatio luminis diuini, & ideò ratio dicitur lumen diuinum, & lex æterna ab Apostolo dicitur scripta in cordibus nostris, hoc est in ratione. Audiatur Sanctus Thomas 1. 2. quæstione 91. articulo 2. in corpore: *Vnde cum Psalmo quarto dixisset, sacrificate sacrificium iustitiæ, quasi quibusdam, quærentibus quæ sunt iustitiæ opera? subiungit: multi dicunt, quis ostendit nobis bona? cui quæstioni respondens, dicit: signatum est super nos lumen vultus tui domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus, quid sit bonum, quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio diuini luminis in nobis; vndè patet, quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis æternæ in creatura rationali.*

15. Dari legem æternam, & naturalem consistentem in dictaminibus practicis naturaliter cognitis ab omnibus ratione vtentibus, docuit Aristoteles primò Rhetoricorum capite 13. dicens: *Communem legem dico, quæ secundum naturam est. Est enim quoddam natura iustum, & iniustum, quod omnes vaticinantur, etiamsi nulla inter se societas, aut pactio sit, quale Antigone apud Sophoclem dicere videtur, cum iustum esse asserat sepulturæ Polinyceen tradere. Non enim inquit nunc, aut nudius tertius, verum semper id viget, nemoque scit, ex quo ita constitutum est.* Antigone igitur apud Sophoclem interrogata, quo iure Polinycen fratrem contra

tra interdictum Creontis Regis sepulturæ mandasset, respondit, se fratrem sepelisse eo iure æterno, quod dictat consanguineos esse sepeliendos à consanguineis; ergo inquit Aristoteles datur quoddam ius, & quædam lex æterna, secundum quam homines naturaliter veluti diuino spiritu afflati pronunciant quædam esse iusta, vel iniusta, licita, vel illicita.

16. Ad 1. distinguo maiorem: regula necessaria actuum moralium est per conformitatem, & difformitatem ad quam vt regulatiuam actus humani constituuntur honesti, & inhonesti, concedo; per conformitatem, & difformitatem, ad quam vt regulabilem, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Regula obiectiua actuum moralium est, per conformitatem, vel difformitatem ad quam vt regulatiuam, non autem vt regulabilem, actus humani constituuntur boni, vel mali, honesti, vel inhonesti; sed actus humani constituuntur boni, vel mali per conformitatem, vel difformitatem cum natura rationali vt regulabili lege æterna, & cum lege æterna, vt regulatiua naturæ rationalis: e. g. Deum amare, & colere, eiusque præceptis obedire decet naturam rationalem vt regulabilem dictamine præcipiente, ac suadente amorem, & cultum Dei; Deum odisse, & contemnere dedecet naturam rationalem vt regulabilem dictamine prohibente odium, & contemptum Dei; ergo regula obiectiua moralitatis non est

est natura rationalis, sed lex æterna.

17. Ad 2. distinguo maiorem: quod supponit actiones esse honestas, vel inhonestas solum fundamentaliter, non est regula vniuersalis honestatis, & inhonestatis formalis, nego; quod supponit actiones esse honestas, vel inhonestas formaliter, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Lex æterna supponit actiones, quas præcipit, suadet, aut prohibet, esse tales ex sua natura, vt debeant per legem æternam præcipi, suaderi, vel prohiberi, & sic reddi formaliter honestæ, vel inhonestæ; sed exigentia, per quam actiones exigunt præcipi, suaderi, vel prohiberi, est honestas fundamentalis; honestas autem formalis consistit in hoc, vt actiones fiant conformiter, aut difformiter ad legem præcipientem, suadentem, vel prohibentem; ergo lex æterna supponit actiones esse honestas, vel inhonestas solum fundamentaliter, & est regula honestatis, vel inhonestatis formalis.

18. Sed dices: quare exigentiam, per quam actiones exigunt præcipi, suaderi, vel prohiberi à lege æterna, non vocamus honestatem, vel inhonestatem formalem?

19. Respondeo in actionibus præceptis, suasis, vel prohibitis lege æterna, dari duas bonitates, & malitias; alteram, per quam antecedenter exigunt præcipi, suaderi vel prohiberi; alteram, per quam consequenter ad præceptum, suasionem, vel

vel prohibitionem sunt conformes, vel disformes legi præcipienti, suadenti, vel prohibenti. Posito hoc, quæritur in vtra ex istis duabus bonitatibus, & malitijs consistat formalis moralitas, honestas, vel inhonestas. Dicendum, quod consistit in posteriori, hoc est in conformitate, vel disformitate cum lege æterna. Ratio est, quia actus non intelligitur formaliter honestus, vel inhonestus, nisi intelligatur fieri conformiter, vel disformiter ad dictamen suadens, vel prohibens, ac dicens *fac hoc, ne facias hoc*, iuxta illud Apostoli ad Romanos 7. *Peccatum non cognoui nisi per legem: nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret non concupisces*; ergo tota bonitas, & malitia exigens, & fundans legem est quidem honestas, & inhonestas fundamentalis, non autem formalis.

20. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem distinguo antecedens: non cogitando de lege diuina sub conceptu dictaminis æterni suadentis Deum amare, & colere, Parentes honorare &c. intelligimus hæc esse formaliter honesta, & non cogitantes de lege diuina sub conceptu dictaminis prohibentis Deũ odisse, & contemnere, Parentes interficere &c. intelligimus hæc esse formaliter inhonesta nego: non cogitantes de lege Dei sub alijs conceptibus, transeat; & nego consequentiam. Repugnat, vt intelligamus honestum esse Deum amare, & colere, absque eo quod intelligamus dicta-

dictamen hæc ſuadens, & repugnat, vt cogitemus inhoneſtum eſſe Deum contemnere, abſque eo quod cogitemus dari aliquod dictamen hæc prohibens; ſed hæc dictamina de facto ſunt ipſa lex Dei æterna; ergo non poſſumus intelligere actus eſſe honeſtos, vel inhoneſtos, abſque eo quod cogitemus de lege Dei ſub conceptu dictaminis æterni ſuadentis, & prohibentis, licet poſſimus non cogitare legem Dei ſub alijs conceptibus.

21. Ad 4. concedo maiorem, & nego minorem. Dico, quod quia Deus eſſentialiter eſt prima regula honeſtatis, vel inhoneſtatis, non eſt liber ad non ponendam illam legem, ſine qua non eſſet prima, & neceſſaria regula honeſtatis, & inhoneſtatis; & quia ſi non poneret legem ſuadentem amorem, & cultum Dei, ac prohibentem blaſphemias, furta, homicidia &c. non eſſet prima regula honeſtatis, & inhoneſtatis; ideo non poteſt non ponere hanc legem.

22. Quæritur, vtrum Deus poſſit diſpenſare in præceptis Decalogi, vel iuris naturalis. Hæc quæſtio ſpectat ad tractatum de legibus, in eoque ſequutus ſum ſententiam negatiuam.

23. Ad 5. diſtinguo maiorem: ſequeretur omnes actiones inhoneſtas ideò eſſe formaliter inhoneſtas, quia ſunt prohibitæ lege poſitiua, nego; quia ſunt prohibitæ lege naturali, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Licet non omnes actiones ſint inho-

inhonestæ, quia sunt prohibitæ lege positiua, tamen omnes sunt inhonestæ, quia sunt prohibitæ lege æterna, & naturali per conscientiam proposita, vt docet Sanctus Thomas prima secundæ quæst. 71. art. 6. ad 4.

24. Dices primo: aliqua peccata sunt purè contra legem positiuam diuinam, vel humanam; ergo falsum est omnia peccata esse contra legem naturalem.

25. Respondeo negando antecedens. Eatenus enim actiones, quibus transgredimur leges positiuas diuinas, & humanas, sunt peccaminosæ, & inhonestæ, quatenus lex naturalis per conscientiam proposita dicit, *ne transgrediaris leges positiuas, diuinas, vel humanas*? ergo omnia peccata, quæ sunt contra legem positiuam, sunt etiam contra legem naturalem. Exempli gratia, cum filij transgrediuntur præcepta Parentum, peccant, quia faciunt contra legem naturalem per conscientiam propositam, quæ lex dicit *ne transgrediaris præcepta Parentum*, & si non faciunt contra legem naturalem, non peccant.

26. Dices secundo: ergo falsa est doctrina communis, quod aliquæ actiones sunt malæ, quia prohibitæ, aliquæ sunt prohibitæ, quia malæ.

27. Respondeo negando consequentiam. Nam actiones prohibitæ lege naturali, puta periuria, blasphemiæ, homicidia, adulteria, fornicationes, mendacia, sunt prohibitæ, quia ità antecedenter

ter ad prohibitionem sunt malæ, & fundamentaliter inhonestæ, vt naturaliter debeant prohiberi, ideoque dicuntur prohibitæ, quia malæ. At multæ actiones prohibitæ iure positiuo diuino, vel humano, antecedenter ad prohibitionem non ita sunt fundamentaliter malæ, vt naturaliter debeant prohiberi, sed sunt ita indifferentes, vt possint permitti, vel etiam præcipi, ideoque dicuntur malæ quia prohibitæ: e.g. sacrificia animalium, quæ sunt prohibita Christianis in lege euangelica, non naturaliter debent prohiberi, sed potuerunt permitti, ac etiam præcipi, sicuti de facto permissa, & præcepta sunt in lege Mosaica, ideoque dicuntur non esse prohibita quia mala, sed mala, quia prohibita.

QVAESTIO XXV.

Vtrum actus morales honesti, vel inhonesti, ac peccatum saltem Philosophicum dari possint sine vlla cognitione Dei, ac Deo per impossibile non existente.

1. VIdetur, quod possint: primo enim de facto multi non cogitantes de Deo, dum committunt furta, homicidia, adulteria &c. mortaliter peccant; ergo &c.

2. Se-

2. Secundò Deo per impoſſibile non exiſtente, poſſet dari lex humana obligans ad non cõmittenda furta, homicidia &c; ergo poſſet dari peccatum contra legem humanam.

3. Tertiò Deo non exiſtente, ratio, & conſcientia proponeret decere hominem, vt parentes honoret, dedecere, vt inhonoret, vt committat furta, adulteria &c; ergo Parentes honorare eſſet honeſtum, inhonorare eſſet inhoneſtum &c.

4. Quartò abſurdum eſt, quod Deo non exiſtente, non magis eſſet peccatum occidere Patrem, & matrem, quam occidere Pullum, vel Gallum Gallinaceum.

5. Reſpondeo tres eſſe præcipuas ſententias. Prima, quam ſequitur Vaſquez, docet, Deo per impoſſibile non exiſtente, & nullo pacto cognito, poſſe dari actum moraliter honeſtum, & inhoneſtum, ac peccatum non ſolum veniale, ſed etiam mortale.

6. Secunda Suarij, & Cardinalis de Lugo docet, quod Deo non exiſtente, vel nullo pacto cognito, poſſet dari peccatum philoſophicum, quod ſimpliciter eſſet veniale, ac merens ſolum pœnam temporalem; at non poſſet dari peccatum mortale, ac merens pœnam æternam, ad quod requiritur, vt ſit offenſa Dei, adeoque vt fiat à cognoſcente, quod eſt contra Deum.

7. Tertia Cardinalis Pallauicini, & aliorum diſputatione 9. de actibus humanis quæſt. 1. artic. 5. docet non poſſe dari

vllos

vllos actus moraliter honestos, vel inhonestos sine aliqua cognitione Dei, adeoque quod Deo non existente, nullum daretur peccatum propriè dictum.

8. Dicendum primò cum tertia sententia: non potest dari actus moraliter honestus, vel inhonestus sine cognitione, qua Deus cognoscatur sub conceptu finis, & sub conceptu legis æternæ, hoc est dictaminis æterni prohibentis, suadentis, vel præcipientis, cui legi, & dictamini summè est parendum: at potest dari actus moraliter honestus, vel inhonestus, & peccatum etiam mortale sine cognitione, qua Deus cognoscatur sub pluribus alijs rationibus, & conceptibus. Probatur: nam non possumus operari honestè, vel inhonestè, nisi cognoscamus actiones, quas facimus, conducere ad nos efficiendos simpliciter bonos, vel malos, hoc est aptos, vel ineptos ad vltimum finem; ergo non possumus operari honestè, vel inhonestè, nisi cognoscamus Deum sub conceptu vltimi finis. Rursus non possumus operari honestè, nisi cognoscamus actiones, quas facimus, esse iuxtà, vel contra dictamina æterna, suadentia, vel prohibentia tales actiones, quibus dictaminibus semper, ac summè est parendum; ergo non possumus operari honestè, vel inhonestè, nisi cognoscamus Deum sub conceptu dictaminum æternorum, quibus semper, ac summè est parendum. At posito, quod cognoscamus Deum sub conceptu legis, ac dicta-

minum æternorum, quibus summè est parendum, licet Deum non cognoscamus sub conceptu primæ causæ, ac primi motoris, vel creatoris mundi, adhuc possumus agere honestè, vel inhonestè, & etiam mortaliter peccare, eo pacto, quo mortaliter peccat, qui committit homicidium, cognoscens se per homicidium fieri simpliciter malum, & ineptum ad suum vltimum finem, & transgredi dictamen æternum dictans, *non occides*, cui dictamini cognoscit summè, & semper esse parendum; ergo &c.

9. Dicendum secundò: si Deus non esset, retenta constantia hypothesis, non posset dari actus moralis: at si non retineatur constantia hypothesis, sed supponatur, quod Deus non esset sub vno conceptu, sed esset sub alio conceptu, sequitur vtrumque, quod nimirum darentur actus morales, & non darentur.

10. Probatur: nam si Deus non esset, retenta constantia hypothesis, nihil esset identificatum cum Deo; sed dictamina obiectiua æterna dicentia quædam esse facienda, quædam non facienda, puta honorandos Parentes, non furandum, non adulterandum &c. sunt identificata cum Deo; siquidem omnes veritates æternæ, ac necessariæ identificantur cum Deo, vt dixi in logica quæst. 47. de possibili; ergo si Deus non esset, non darentur hæc dictamina; ergo neque daretur cognitio cognoscens hæc dictamina, ac iudicans quædam esse facienda, quædam non facienda

cienda, puta honorandos Parentes, non furandum &c; sed sine tali cognitione non potest dari actus moralis honestus, vel inhonestus; ergo Deo non existente, ac retenta constantia hypothesis, non darentur actus morales honesti, vel inhonesti. Si verò supponatur Deum non esse, sed esse, & cognosci talia dictamina, ità supponitur Deum non esse sub conceptu Dei, vt simul supponatur Deum esse sub conceptu legis, ac dictaminis æterni, ideoque licet ex vna parte sequatur non dari actus morales, ex alia sequitur dari.

11. Infertur primò, in quo sensu detur, vel non detur peccatum philosophicum distinctum à Theologico. Si nomine peccati philosophici intelligatur, quod sit contra Deum cognitum solum sub conceptu dictaminis, cui semper est parendum, nomine peccati Theologici intelligatur, quod sit contra Deum cognitum sub conceptu expresso Dei, datur peccatum philosophicum etiam mortale, ac merens pænam æternam, quod non sit Theologicum. Potest enim contingere, vt aliquis non cogitans de Deo sub conceptu Dei, committat furta, homicidia, &c. cognoscens illa esse grauiter contra legem, seu dictamen æternum dicens *non furtum facies, non occides &c.* cui dictamini semper, & summè est parendum, & quod dictamen est Deus. Si verò nomine peccati philosophici intelligatur peccatum morale, quod fiat sine vlla cognitione Dei, etiam sub conceptu legis, ac di-

ctami-

ctaminis, cui summè est parendum, nomine peccati Theologici intelligatur, quod est contra Deum sub quolibet conceptu conuertibili cum Deo, non datur peccatum philosophicum, quod non sit Theologicum; siquidem quod non est contra Deum sub conceptu dictaminis æterni, non est peccatum morale, sed solum potest esse peccatum physicum, eo pacto, quo dicitur dari peccatum contra artem, vel naturam, in quo sensu solæcismus dicitur peccatum contra Grammaticam, monstrum dicitur peccatum naturæ.

12. Infertur secundò dari duas regulas actuum moralium. Prima est regula obiectiua, hoc est lex æterna, cui summè est parendum, præcipiens, suadens, vel prohibens actum. Secunda est regula formalis, & intimatiua, hoc est dictamen conscientiæ, seu iudicium practicum, quo iudicamus, actum esse conformem, vel difformem legi æternæ. Dictamen conscientiæ, propriè non est lex, sed est intimatio quædam priuata, & vltima, per quam vnicuique intimatur lex æterna, cui summè est parendum: exempli gratia dictamen conscientiæ, quo cognosco non esse furandum, non esse mentiendum &c. non est lex, sed est intimatio, qua mihi vltimo intimatur lex æterna dicens *non furtum facies; non mentieris &c.*

13. Aduertit S. Thomas 1. 2. qu. 71. art. 6. ad 5. quod à Theologis peccatum consideratur præcipuè secundum quod est offensa Dei; à Philosopho autem mo-

rali secundum quod contrariatur rationi; & quia præcipua malitia peccati consistit in hoc, quod sit contra legem Dei, & sit offensa Dei, non autem in hoc, quod sit contra rationem; ideò Theologi considerant peccatum secundum malitiam primariam, Philosophi morales secundum secundariam; & conuenientius peccatum, definitur à Theologis cum Augustino, *dictum, factum, concupitum contra legem æternam*, quam à Philosophis moralibus, *dictum, factum, concupitum contra rationem, seu dictamen conscientiæ*. Ex proportionali ratione actus moralis in genere, & actus honestus conuenientius, definitur per ordinem ad legem æternam, quam per ordinem ad rationem seu dictamen conscientiæ.

14. Ad 1. distinguo maiorem: de facto multi non cogitantes de Deo sub conceptu legis, cui summè est parendum, obligantis ad non committenda furta, homicidia &c. peccant, hæc faciendo, nego: non cogitando de Deo sub alijs rationibus, concedo; & nego consequentiam. Qui committunt furta, homicidia &c. peccant, quia cognoscunt se facere contra aliquam regulam, seu dictamen, cui summè parendum est, obligans ad hæc non facienda; sed hæc lex, cui summè est parendum, est Deus; ergo cognoscunt Deum sub conceptu legis, cui summè est parendum, licet non cognoscant Deum sub alijs conceptibus.

15. Ad 2. nego antecedens, ac dico, quod

quod Deo non existente sub ratione legis, seu dictaminis æterni, ac necessarij obligantis ad parendum legibus humanis, nulla daretur lex humana obligans, adeoque neque posset fieri peccatum contra legem humanam: siquidem eatenus peccamus contra legem humanam, quatenus cognoscimus dari aliquam legem, & aliquod dictamen æternum obligans ad obediendum legibus humanis.

16. Ad 3. distinguo antecedens: Deo non existente, ratio proponeret hominem decere, vt Parentes honoret, dedecere, vt Parentes interficiat; decentia conformitatis ad aliquod dictamen, cui summè esset parendum, & dedecentia difformitatis ad dictamen obligans, nego; alia decentia, ac dedecentia, transeat; & nego consequentiam. Vt operemur honestè, vel inhonestè, non sufficit, vt cognoscamus actiones quomodocumque nos decere, vel dedecere: ex. gr. si puer agnoscat decere, vt puer induat vestem paruam, dedecere, vt induat magnam, non eo ipso operatur honestè, induens paruam, vel inhonestè, induens magnam, sed requiritur, vt cognoscamus actiones decere, vel dedecere, decentia conformitatis, vel difformitatis cum aliquo dictamine, cui summè est parendum, quod dictamen est Deus; sed Deo non existente, & retenta constantia hypothesis, non remaneret hoc dictamen; ergo &c.

17. Ad 4. nego antecedens, ac dico, quod

quod si Deus non esset etiam' sub conceptu legis, ac dictaminis æterni obligantis ad non occidendum Patrem, & Matrem, nulla esset obligatio non occidendi Patrem, & Matrem, adeoque cum peccatum debeat esse contra aliquam obligationem, occidere Patrem, & Matrem, nullum esset peccatum morale, & sic non magis esset peccatum occidere Patrem, & Matrem, quam occidere Pulicem, vel Gallum Gallinaceum. Si verò supponatur Deo non existente dari hanc obligationem non occidendi Patrem, & Matrem, iam ponitur, Deo non existente sub vno conceptu, remanere Deum sub conceptu æternæ obligationis non occidendi Patrem, & Matrem, adeoque non retinetur constantia hypothesis.

QVAESTIO XXVI.

Vtrum moralitas primò conueniat actibus voluntatis; actibus aliarum potentiarum conueniat per denominationem ab actibus voluntatis.

1. VIdetur moralitas non primò conuenire actibus voluntatis. Actus enim, quo aliquis vult dare eleemosinam, ideò est honestus, quia honestum est dare eleemosinam: actus, quo quis vult mentiri,

 tiri,

tiri, ideò est inhonestus, quia inhonestum est mentiri; ergo honestas, & inhonestas primo inest obiectis, & actionibus aliarum potentiarum, secundo actibus voluntatis.

2. Respondeo duplicem esse moralitatem, alteram materialem, alteram formalem. Moralitas materialis est, per quam aliquæ actiones sunt conformes, vel difformes legi, adeoque materialiter honestæ, vel inhonestæ, & de hac non est dubium, quod primò conueniat etiam actionibus potentiarum distinctarum à voluntate, siquidem actiones potentiarum distinctarum à voluntate possunt esse præceptæ, vel prohibitæ, adeoque materialiter conformes, vel difformes legi æternæ, & materialiter honestæ, vel inhonestæ, eo pacto, quo actio externa dandi eleemosinam est materialiter honesta, & conformis legi æternæ, actio externa furandi est materialiter inhonesta, & difformis legi æternæ. Moralitas formalis est, per quam actio fit liberè, attendendo, an sit conformis, vel difformis legi æternæ, ideoque est laudabilis, vel vituperabilis, & si fiat in statu viæ, est meritoria præmij, & pæna: & hæc primo conuenit actibus voluntatis, actibus autem aliarum potentiarum conuenit per denominationem ab actibus voluntatis. Probatur: nam moralitas formalis est, per quam actio fit liberè, & attendendo, an sit conformis, vel difformis legi æternæ; ergo primo inest actui, qui primo, & ra-

tione

tione sui fit liberè, & attendendo ad legem; sed solus actus voluntatis primo, & ratione sui est liber, vt dictum est supra quæstione 16. & solus primo fit attendendo ad legem, siquidem dictamen conscientiæ proponens legem, primò, & immediatè dirigit actum voluntatis; ergo moralitas formalis primò conuenit solis actibus voluntatis. Quia verò actus aliarum potentiarum sunt liberi per denominationem ab actu voluntatis, & eatenus fiunt attendendò ad regulam rationis, quatenus fiunt dependenter ab actu voluntatis facto, attendendo ad regulam rationis; ideò actus aliarum potentiarum sunt formaliter morales, honesti, vel inhonesti, meritorij, vel demeritorij per denominationem ab actibus voluntatis.

3. Ad argumentum in contrarium; patet ex dictis. Probat enim solum actus aliarum potentiarum esse primò honestos materialiter, sed formaliter constitui honestos, vel inhonestos per denominationem ab actibus voluntatis.

QVAESTIO XXVII.

Vtrum actus honesti, & inhonesti sint essentialiter honesti, & inhonesti.

1. VIdetur, quod non: primò quia proportionali modo actus voluntatis sunt boni, vel mali, ac actus intel-

lectus sunt veri, vel falsi, vt docet S. Thomas 1. 2. quæstione 19. articulo primo in corpore; sed aliqui actus intellectus sunt veri, vel falsi solum accidentaliter, ità vt iidem numero sint indifferentes ad hoc, vt sint veri, vel falsi; ergo &c.

2. Secundò eodem pacto actus voluntatis sunt boni, vel mali in suo genere, quo res aliæ sunt bonæ, vel malæ in suo genere; sed aliæ res sunt accidentaliter bonæ in suis generibus: e.g. homo est accidentaliter bonus, vel malus in genere hominis; actiones etiam externæ sunt accidentaliter honestæ, vel inhonestæ: e.g. actio externa dandi eleemosinam est accidentaliter honesta, vel inhonesta, ita vt eadem numero datio eleemosinæ, si fiat ex fine charitatis, sit honesta, si ex fine vanæ gloriæ, sit inhonesta; ergo etiam actus voluntatis sunt accidentaliter honesti, vel inhonesti.

3. Tertiò posito, quod homo honestè exerceat actum Religionis, fortitudinis, vel alterius virtutis, Deus potest illi præcipere, vt cesset ab eo actu: nam sicut Deus vt supremus Dominus potest nobis prohibere actus externos alioquin bonos, sic potest prohibere actus internos voluntatis alioquin bonos; sed in hoc casu si homo contra diuinum præceptum perseueraret in eodem numero actu, idem numero actus ex honesto fieret inhonestus, & contra diuinum præceptum; ergo &c.

4. Quartò idem actus voluntatis est indifferens ad hoc, vt sit meritorius præmij,

mij, & pænæ, vel non sit meritorius: nam idem numero actus liber, & honestus, si fiat à viatore, est meritorius, si fiat à Beato, non est meritorius noui præmij; eadem numero peccata Deum blasphemandi, odio habendi &c. si fiant à viatoribus, sunt meritoria nouæ pænæ, si fiant à damnatis, non sunt meritoria nouæ pænæ; ergo idem numero actus voluntatis potest esse indifferens ad hoc, vt sit, vel non sit inhonestus, vt sit, vel non sit honestus.

5. Quintò vt arguit Caietanus 1. 2. quæst. 19. art. 1. & quæst. 20. art. 6. in comm. eadem numero res potest quidem esse in duplici specie accidentaliter, eo pacto, quo idem numero homo, si sit sapiens, & iustus, est accidentaliter in specie sapientis, & iusti, sed non potest esse essentialiter in duplici specie; sed idem numero actus potest esse in duplici specie malitiæ moralis, eo pacto, quo actus, quo quis vult furari rem sacram, est in specie furti, & in specie sacrilegij; ergo malitia moralis non est essentialis actui malo; alioquin idem actus voluntatis esset essentialiter in duplici specie malitiæ moralis, quod repugnat.

6. Sextò videtur, quod licet omnis actus bonus sit essentialiter bonus, ac non possit idem numero mutari in non bonum, tamen actus malus possit esse accidentaliter malus, ita vt idem numero possit mutari in non malum. Eatenus enim

actus honestus est essentialiter honestus, quatenus non solum debet velle obiectum, quod intellectus proponat esse vndique, & omnibus pensatis, honestum, sed debet illud velle, quia vndique est honestum, amando ipsam honestatem; sed ad actum inhonestum sufficit, vt velit obiectum, quod intellectus proponit ex aliquo capite esse inhonestum, & prohibitum, & non requiritur, vt velit illud, quia est inhonestum; ergo actus inhonestus potest esse solum accidentaliter inhonestus.

7. Septimò si dicatur, quod eo ipso, quod intellectus proponit actionem esse inhonestam, & prohibitam, actus voluntatis per suum modum tendendi resistit prohibitioni, & acceptat inhonestatem, contra est, quia non requiritur, vt actus inhonestus per intrinsecum modum tendendi resistat prohibitioni, & acceptet inhonestatem.

8. Octauò si actus inhonestus deberet per suum modum tendendi resistere prohibitioni, & præcepto, omnis actus inhonestus esset formalis contemptus præcepti; quod est contra communem sententiam Theologorum dicentium, aliquando dari actum peccati, & inobedientiæ sine formali contemptu præcepti. Confirmatur: nam ex communi sensu Theologorum peccatum alias veniale, si includit formalem contemptum præcepti, euadit mortale; sed iuxta hanc opinionem quodlibet peccatum includeret con-

contemptum formalem diuini præcepti, ac legis diuinæ; ergo quodlibet peccatum esset mortale.

9. Respondeo plures esse sententias. Prima Caietani 1. 2. quæst. 19. art. 1. & quæst. 20. artic. 6. quam sequitur Vasquez 1. 2. disp. 55. cap. 2. pro ea citans etiam S. Bonauenturam, Scotum, Durandum, Maiorem, & alios, docet actus voluntatis esse bonos, vel malos accidentaliter, ità vt idem numero actus sit indifferens ad hoc, vt sit bonus, vel malus, & possit de bono mutari in malum.

10. Secunda sententia quorumdam Thomistarum, quos refert idem Vasquez disputatione citata, cap. 1. num. 4. docet, omnes actus bonos esse essentialiter bonos, actus malos ex obiecto directè volito esse essentialiter malos; at quosdam actus malos ex obiecto indirectè volito, quia nimirum volunt aliquam actionem prohibitam cognitam vt prohibitam, absque eo, quod velint transgressionem prohibitionis saltem directè, esse malos accidentaliter, ità vt ijdem numero possint non esse mali, & inhonesti.

11. Tertia Corradi 1. 2. quæstione 19. art. 1. Capreoli in 2. dist. 40. quæst. vnica, concl. 3. Ferrar. 3. contra Gentes cap. 10. quam sequuntur Suarez disput. 8. de actibus humanis, sect. 3. num. 3. & P. Esparza quæst. 26. de actibus humanis, docet omnes actus honestos esse essentialiter honestos, omnes actus inhonestos esse essentialiter inhonestos, ac proinde nullum

actum voluntatis esse indifferentem ad hoc, vt idem numero sit honestus, vel inhonestus.

12. Dicendum primo cum secunda, & tertia sententia contra primam: omnes actus voluntatis honesti sunt essentialiter honesti, adeoque nullus actus est indifferens ad hoc, vt idem numero sit honestus, vel inhonestus, aut non honestus.

13. Probatur: nam actus eligens obiectum cognitum vt omnibus pensatis honestum ex hoc motiuo, quia omnibus pensatis est honestum, est essentialiter honestus, ac non potest non esse honestus; est enim honestus, quia dicit; *volo hoc, quod video, omnibus pensatis, esse honestum, quia omnibus pensatis est honestum*; hic autem modus tendendi est ipsa essentia talis actus; sed omnis actus honestus eligit obiectum vt cognitum omnibus pensatis honestum, quia omnibus pensatis est honestum; ergo omnis actus honestus est essentialiter honestus. Probatur minor: vt enim ex S. Dionysio cap. 4. de diuinis nominibus docent omnes Theologi, *bonum ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus*; ergo vt aliquis actus sit simpliciter bonus, & honestus, requiritur, vt eligat obiectum, quod conscientia proponat esse ex omni parte honestum, & licitum, & ex nullo capite esse illicitum, & prohibitum; eo vero ipso, quod conscientia proponeret illud obiectum ex aliquo capite esse prohibitum, electio esset inhonesta; ac praeterea

terea requiritur, vt tale obiectum eligat ex hoc motiuo, quia honestum est, vt ex Aristotele 2. Ethic. cap.4. docet S.Thomas pluribus in locis, ac præsertim 1.2. quæst. 19. artic. 7. ad 3. & omnes Theologi, & Philosophi morales.

14. Dicendum secundò cum tertia sententia contra secundam: omnes actus mali, & inhonesti, sunt essentialiter inhonesti, ac proinde nullus actus est indifferens ad hoc, vt idem numero sit inhonestus, vel non sit inhonestus.

15. Probatur: nam omnis actus, qui per suum intrinsecum modum tendendi liberè resistit obligationi per dictamen conscientiæ propositæ, est intrinsecè, & essentialiter inhonestus, & peccaminosus; sed omnis actus inhonestus per suum intrinsecum, & essentialem modum tendendi liberè resistit obligationi proposisitæ per dictamen conscientiæ; ergo &c. Probatur minor: vt enim dictum est quæstione 21. cum voluntas liberè operatur contrà aliquam inclinationem, & contrà aliquod motiuum, exercet actum, qui per suum intrinsecum, & essentialem modum tendendi resistit tali inclinationi, & motiuo, ac dicit; *Volo hoc, quamuis ad oppositum incliner propter hoc motiuum*; sed cum quis peccat, liberè operatur contra obligationem non peccandi propositam per dictamen conscientiæ; ergo cum quis peccat, exercet actum, qui per suum intrinsecum, & specialem modum tendendi resistit obligationi, ac dicit; *Volo hoc;*

quamuis obliger ad oppositum, qui actus procul dubio est essentialiter illicitus, peccaminosus, & contra legem.

16. Infertur primò actum bonum, & malum conuenire, in hoc; quod sicut actus bonus vult obiectum, quod dictamen conscientiæ proponit ex omni parte esse honestum, & licitum, sic actus malus vult obiectum, quod dictamen conscientiæ proponit ex aliquo defectu esse inhonestum, & illicitum. Differunt in hoc, quod omnis actus honestus non solum vult obiectum, quod conscientia proponit vndique esse honestum, sed etiam illud vult, quia est vndique honestum, ideoque vult completam honestatem, non solum vt obiectum terminatiuum, & materiale, sed etiam vt obiectum motiuum, & formale. E conuerso non omnis actus malus vult obiectum inhonestum, quia est inhonestum: siquidem vt docet Sanctus Dionysius capite 4. de diuinis nominibus, *nemo intendens ad malum operatur*, sed vt plurimum actus inhonestus vult obiectum, quod videt esse inhonestum, licet sit inhonestum, adeoque non vult inhonestatem vt obiectum motiuum, & formale, sed in illam tendit vt in obiectum purè terminatiuum, & materiale, ac purè acceptat inhonestatem acceptatione, quæ exprimitur, dicendo: *Volo hoc, quamuis videam esse illicitum.* Rarò porrò exercentur actus tantæ malitiæ, per quos dicatur: *volo hoc, quod video esse inhonestum, propter hoc ipsum, quia video esse inhonestum.*

17. In-

17. Infertur secundò diuisionem actus voluntatis in honestum, & inhonestum esse diuisionem generis in species, non autem subiecti in accidentia, vt patet, applicando doctrinam quæstione 21. num. 2. allatam ad ostendendum diuisionem actus voluntatis in necessarium, & liberum, esse diuisionem generis in species, non autem subiecti in accidentia.

18. Ad 1. distinguo maiorem: proportionali modo quo ad aliqua, actus voluntatis sunt boni, vel mali, ac actus intellectus sunt veri, vel falsi, concedo; quo ad omnia, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Proportio inter actus intellectus, & actus voluntatis consistit in hoc, quod sicut veritas, & falsitas sunt propria perfectio, & imperfectio actuum intellectus, sic bonitas, & malitia moralis sunt propria perfectio, & imperfectio actuum voluntatis: at quo ad plura alia non proportionantur, ideoque licet actus boni, vel mali differant essentialiter, actus veri, & falsi aliquando differunt solum accidentaliter. Ratio discriminis est, quia, vt dictum est quæst. 21. in responsione ad 7. actus intellectus veri, ac falsi non semper differunt quo ad intrinsecum modum tendendi; ergo non semper differunt essentialiter: at actus voluntatis boni, & mali semper differunt quo ad intrinsecum modum tendendi, ità vt actus boni velint obiectum, quia est honestum, actus mali velint obiectum licet inhonestum, acceptando inhonesta-

tem

tem; ergo actus voluntatis boni, vel mali semper differunt essentialiter.

19. Ad 2. distinguo maiorem: eodem pacto actus voluntatis sunt boni, vel mali in suo genere, quo quædam aliæ res sunt bonæ, vel malæ in suis generibus, concedo; quo quælibet aliæ res, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ex alijs rebus aliquæ sunt bonæ, vel malæ in suis generibus solum accidentaliter: e.g. homo est accidentaliter bonus, vel malus; actiones externæ sunt accidentaliter bonæ, vel malæ, honestæ, vel inhonestæ: quædam aliæ sunt bonæ, vel malæ essentialiter: e.g. habitus virtutum sunt essentialiter boni; habitus vitiorum sunt essentialiter mali; sed actus debent potius conuenire cum habitibus, quam cum alijs rebus: siquidem ex Aristotele 2. Ethic. cap. 1. & 2. *Similes actus generant similes habitus*; ergo actus voluntatis boni debent esse essentialiter boni; actus mali debent esse essentialiter mali. Adde denominationes aliquibus rebus accidentales debere vltimis determinatiuis esse essentiales saltem *vt quo*: e.g. denominatio albi, quæ est accidentalis homini, est *vt quo* essentialis albedini; sed actus voluntatis sunt vltimum determinatiuum, à quo homo, & actiones externæ accipiunt denominationem boni, vel mali moraliter; ergo actus voluntatis debent esse essentialiter boni, vel mali moraliter.

20. Ad 3. Argumentum nimis probat.

bat. Ostendit enim actum perfectissimæ charitatis posse fieri malum. Ponamus enim, quod aliquis exerceat actum perfectissimæ charitatis, quo efficaciter velit non peccare, ne venialiter quidem, & quod Deus illi præcipiat, vt cesset à tali actu. Si ille non cesset, idem numero actus charitatis, quo efficaciter vult non peccare, erit peccatum, quod est absurdum. Rursus actus intrinsecè supernaturales fidei, spei &c. non possunt esse peccaminosi, vt fatetur Vasquez 1. 2. disp. 53. cap. 4. alioquin daretur peccatum supernaturale; sed argumento allato probatur etiam actus supernaturales posse fieri peccaminosos, si fiant contra prohibitionem faciendi illos; ergo &c. Ad argumentum directè respondeo, concedo maiorem, & distinguo minorem; si Deo prohibente, vt quis cesset ab actu honesto, ille perseueraret in eodem numero actu, idem numero actus mutaretur ex bono in malum, & est possibile, quod perseueret idem numero actus, nego; & est impossibile, vt perseueret idem numero actus, concedo minorem; & nego consequentiam. Sicut aduersarij dicunt, quod si Deus præciperet alicui, vt cessaret ab actu perfectissimæ charitatis, eo ipso esset impossibile, vt ille, cognito præcepto diuino, perseueraret in eodem numero actu; sic nos dicimus, quod Deo præcipiente, vt aliquis cesset ab actu honesto, eo ipso non potest ille perseuerare in eodem numero actu. Ratio est, quia ille

actus

actus eatenus erat honestus, quatenus voluntas ipsum exercebat ex hoc motiuo, quia ex nullo capite erat prohibitus; sed posito, quod quis per dictamen conscientiæ cognoscat talem actum à Deo prohiberi, non potest illum exercere ex hoc motiuo, quia ex nullo capite sit prohibitus; ergo non potest exercere eumdem numero actum.

21. Ad 4. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ad actum meritorium præmij non sufficit, vt sit actus, quo quis velit honestum, quia honestum est, sed requiritur, vt fiat à viatore: & similiter ad actum meritorium pænæ non sufficit, vt sit actus, quo quis velit facere aliquid, quamuis sit prohibitum, acceptando transgressionem præcepti, sed requiritur, vt fiat à viatore; siquidem est contrà statum existentis in termino, quod mereatur nouum præmium, & nouam pænam; sed idem numero actus est indifferens ad hoc, vt fiat à viatore, vel à non viatore; ergo idem actus numero est indifferens ad hoc, vt sit meritorius, vel non sit meritorius. At verò ad actum honestum sufficit, vt velit honestum, quia vndique est honestum, ad actum inhonestum sufficit, vt velit aliquid, quod videt esse illicitum, quamuis sit illicitum, acceptando inhonestatem; sed idem numero actus non est indifferens ad hoc, vt velit honestum, quia vndique est honestum, vel illud non velit, vt acceptet inhonestatem, vel non acceptet; ergo &c. 22. Ad

22. Ad 5. distinguo maiorem: eadem numero res non potest esse essentialiter in duplici specie subalterna, nego; in duplici specie infima, concedo maiorem: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Eadem numero res potest esse in duplici specie subalterna, eo pacto, quo idem numero homo est in specie subalterna intellectualis, in qua conuenit cum Angelis, & in specie animalis, in qua conuenit cum Brutis; at non potest eadem res esse in duplici specie infima. Actus voluntatis, qui vult furari rem sacram, est in duplici specie subalterna, furti, nimirum, & sacrilegij; species enim furti est subalterna, quia potest prædicari de pluribus furtis specie differentibus, nimirum de furtis sacrilegis, & non sacrilegis: species sacrilegij est item subalterna, quia potest prædicari de pluribus sacrilegijs specie differentibus, nimirum de sacrilegijs, quæ simul sunt furta, & de sacrilegijs, quæ non sunt furta. At idem actus, quo quis vult furari rem sacram, est in vnica specie infima constituta per hoc, quod sit furtum sacrilegum, eo pacto, quo homo est in vnica specie infima constituta per hoc, quod sit animal intellectuale.

23. Ad 6. distinguo maiorem; eatenus actus honestus est essentialiter honestus, quatenus vult obiectum, quia honestum est, & hæc est ratio sufficiens ad hoc, vt sit essentialiter honestus, concedo maiorem; & hæc est ratio vnica, & necessaria,

ria, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Licet actus inhonestus non sit essentialiter inhonestus ex eo, quod velit inhonestum propter ipsam inhonestatem, tamen est essentialiter inhonestus ex alia ratione, quia nimirum vult obiectum cognitum vt inhonestum, & illicitum, quamuis sit inhonestum, & illicitum, acceptando inhonestatem, vt probatum est in resolutione quæstionis.

24. Ad 7. patet ex dictis, cum probatum sit necesse esse, vt omnis actus inhonestus per suum essentialem modum tendendi resistat obligationi, & acceptet inhonestatem.

25. Ad 8. nego sequelam, quod nimirum omnis actus inhonestus includeret formale contemptum præcepti. Ad formalem enim contemptum legis, & præcepti non sufficit, vt quis dicat: *volo hoc, quamuis præceptum, quod ego non paruipendo, sed magnifacio, me obliget ad oppositum*, sed requiritur vlterius, vt paruipendat ipsam legem, & præceptum; sed potest aliquis dicere: *volo hoc, quamuis lex, & præceptum, quod non paruipendo, sed magnifacio, me obliget ad oppositum*; ergo potest quis peccare sine formali contemptu legis, & præcepti. Confirmatur: nam potest aliquis negare alteri id, quod petijt, ac dicere: *nolo hoc tibi concedere, quamuis petieris, & magni faciam tuam petitionem*, absque eo quod petitionem contemnat; ergo similiter in casu nostro.

Potest

Poteſt quæri, quis actus ſit contemptus, ſeù paruipenſio, & vtrum ſit actus intellectus, an voluntatis? Sed hæc quæſtio non ſpectat ad hunc locum.

QVAESTIO XXVIII.

Vtrum ſit poſſibilis actus moralis indifferens in ſpecie, vel in indiuiduo.

1. PRimò videtur vera ſententia Scoti, qui in 2. diſt. 17. quæſt. 1. cum Gabriele in 2. diſt. 41. quæſt. 1. art. 2. concluſ. 1. docet non eſſe poſſibilem actum indifferentem ſecundum ſpeciem, ſeu ex obiecto. Nomine enim actus indifferentis ſecundum ſpeciem, ſeu ex obiecto, intelligimus actum, qui velit obiectum, quod neque ſit moraliter bonum, neque malum; ſed non eſt poſſibile obiectum, quod neque ſit moraliter bonum, neque malum; ergo &c. Probatur minor: nam omne obiectum vel eſt diſſonum rationi, & eſt malum, vel non eſt diſſonum rationi, & eo ipſo eſt conſonum rationi, adeoque eſt moraliter bonum.

2. Secundò videtur, quod S. Thomas, alijque, qui dicunt dari actus indifferentes in ſpecie, inconſequenter negent dari actus indifferentes in indiuiduo. Vt enim arguit Vaſquez 1.2. diſp. 52. cap. 4. repugnat ſpecies, in qua non ſit poſſibile vllum indiuiduum; ſed iuxtà hos Authores poſſi-

possibilis est species actuum moralium, qui neque sint moraliter boni, neque mali; ergo inconsequenter dicunt repugnare actus indiuiduos, qui moraliter neque sint boni, neque mali.

3. Tertiò videtur absolutè possibilis actus moralis, qui in indiuiduo neque sit moraliter bonus, neque malus. Nam inter ea, quæ opponuntur non contradictoriè, sed contrariè, possibile est medium negatiuum, de quo videlicet negetur vtrumque contrarium: e. g. quia album, & nigrum, dulce, & amarum opponuntur non contradictoriè, sed contrariè, possibile est medium negatiuum, quod neque sit album neque nigrum, neque dulce, neque amarum; sed actus in indiuiduo, hoc est omnibus pensatis, bonus, & actus in indiuiduo, hoc est omnibus pensatis, malus, opponuntur non contradictoriè, sed contrariè; ergo possibilis est actus negatiuè medius, qui omnibus pensatis, neque sit moraliter bonus, neque malus.

4. Quartò si quis faciat actionem externam ex se honestam, puta dandi eleemosinam, verum non propter honestatem. sed propter alium finem non malum, actus internus non erit bonus, siquidem ad actum bonum requiritur, vt velit honestum propter ipsam honestatem, vt ex Aristotele 2. Ethic. cap.4. docent omnes; sed neque erit malus; ergo erit indifferens, id est neque moraliter bonus, neque malus.

5. Quin-

5. Quintò, vt obijcit Vasquez 1. 2. disp.52. cap. 5. qui facit aliquas actiones licitas etiam naturæ commodas ex hoc præcisè motiuo, quia sunt commodæ, & vtiles ad depellendas necessitates naturæ, puta tempore hiemis accedit ad ignem, vt depellat frigus, manus fricat, vt illas mutuò calefaciat, capitis purgamenta naribus proijcit, & phlegmata expuit, vt caput exoneret, non operatur honestè, vt patet, quia non operatur ex fine honestatis; neque peccat, ideoque nemo etiam timoratæ conscientiæ in confessione de his se accusat; ergo operatur indifferenter.

6. Sextò actiones tales euadunt, quales illas ratio dictat futuras, si fiant: exempli gratia quia recta ratio dictat actionem dandi eleemosinam ex tali motiuo fore honestam, actio dandi eleemosinam ex illo motiuo est honesta; quia recta ratio dictat actionem furandi esse inhonestam, actio furandi est inhonesta; sed recta ratio dictat actiones aliquas ex se indifferentes, si fiant præcisè ad expellendas necessitates naturæ, neque fieri benè, neque malè; ergo si sic fiant, nec benè, nec malè fiunt, adeoque sunt indifferentes.

7. Septimò qui facit actiones indifferentes ad depellendas necessitates naturæ, eatenus peccaret, quatenus daretur aliquod præceptum naturale, vel positiuum obligans naturam rationalem ad ordinandas omnes suas actiones, & omissiones ad finem honestum; sed non datur

hoc

hoc præceptum ; siquidem eius obseruantia videtur moraliter impossibilis ; ergo &c. Probatur minor : primò quia si obligaremur ad omnia agenda propter finem honestum, obligaremur ad essendum in perpetuo amore honestatis. Secundò posset aliquis dicere, quod homo eleuatus ad finem supernaturalem obligatur ad semper operandum ex motiuo charitatis. Probatur sequela; ideo enim obligamur ad semper operandum ex motiuo honestatis, quia cum homo sit rationalis, & per rationem discernat honestum ab inhonesto, obligatur ad semper operandum ex motiuo honesto ; sed homo eleuatus est amicus Dei ; ergo obligatur ad semper operandum ex motiuo charitatis, & amicitiæ erga Deum. Tertiò deberemus semper operari ex motiuo supernaturali. Quartò omnia præcepta naturalia, vel præscribunt, quo pacto creaturæ rationales debeant se habere ad Deum, vel quo pacto debeant se habere ad se ipsas, vel quo pacto debeant se habere ad alias creaturas rationales ; sed vt creatura rationalis debito modo se habeat ad Deum, ad se ipsam, & ad alias creaturas rationales, non requiritur, vt omnia operetur propter finem honestum; ergo non datur præceptum naturale omnia operandi propter finem honestum ; sed neque de hoc datur præceptum positiuum, vt etiam aduersarij concedunt ; ergo &c.

8. Octauò potest aliquis inuincibiliter opinari licitum esse hic, & nunc facere

cere aliquam actionem indifferentem, & naturæ commodam præcisè ex hoc motiuo, quia naturæ est commoda, non ordinando illam ad vlteriorem finem honestum; sed in hoc casu saltem per accidens, & ex errore ageret indifferenter, si faceret illam actionem præcisè ex hoc motiuo, quia naturæ est commoda; ergo &c. Probatur minor: nam qui facit actionem ex se malam, inuincibiliter putans illam esse bonam, & honestam, operatur honestè; ergo à fortiori qui facit actionem ex se malam, inuincibiliter putans illam esse licitam, & indifferentem, operatur licitè, & indifferenter.

9. Nonò Hieronymus Epistola ad Sanctum Augustinum, quæ est 89. inter Epistolas Hieronymi, & 11. inter Epistolas Augustini, expresse admittit esse possibiles aliquos actus indifferentes. Loquens enim de cæremonijs legis Mosaicæ, dicit. *Neque enim indifferentia sunt inter bonum, & malum, sicut Philosophi disputant: bonum est continentia, malum est luxuria, inter vtrumque indifferens ambulare, digerere alui stercora, capitis naribus purgamenta proijcere, sputis phlegmata iacere; hoc nec bonum, nec malum est: siue enim feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam.* S. Gregorius Nazianzenus orat. 3. contra Iulianum §. *ad hæc quomodo*, admittit actus indifferentes dicens. *Quemadmodum enim quisquis supplicio haud dignus est, non idem statim laudem, & prædicationem meretur, eodem modo nec quis-*

quisquis laude, & prædicatione dignus non est, idem confestim pœnam quoque commeretur; sed philosophia nostra, viriumque humanarum finibus nos ipsos continere, sicque quod rectè, & ex virtute geritur exigere debemus; ergo Nazianzenus admittit actus, qui neque mereantur laudem, & præmium, neque vituperationem, & pœnam; sed tales actus eo ipso non sunt boni, neque mali, sed indifferentes; ergo admittit actus indifferentes, ideoque Helias Cretensis explicans locum citatum dicit: *Nota medium quemdam statum à magno viro excipi, & admitti.*

10. Respondeo: certum est, & ab omnibus admittitur, actus indeliberatos, ac non morales, qui nimirum fiunt non attendendo, vtrum sint liciti, vel illiciti, neque esse honestos, neque inhonestos, adeoque esse indifferentes: exempli gratia exercemus actus indifferentes, cum fricamus barbam, expuimus Phlegmata &c, non attendentes, vtrum tales actiones sint licitæ, vel illicitæ, ac proinde non operantes moraliter. Quæritur, vtrum cum operamur liberè, & moraliter, hoc est ex perfecta deliberatione, & considerando, an actiones, quas facimus, sint licitæ, vel illicitæ, possimus operari indifferenter, hoc est neque honestè, neque inhonestè?

11. Prima sententia Scoti, & Gabrielis loco citato in primo argumento docet, omnes actus morales, secundum speciem, hoc est præcisè ex obiecto esse bonos, vel malos,

malos, & non posse esse indifferentes: at in indiuiduo hoc est attentis omnibus, posse aliquos actus esse indifferentes, ac neque bonos, neque malos.

12. Secunda sententia Alexandri de Ales, S. Bonauenturæ, & aliorum, quos refert, & sequitur Vasquez 1. 2. disp. 52. cap. 2. & sequentibus, docet posse dari actus indifferentes, tum ex obiecto, siue in specie, tum in indiuiduo.

13. Tertia sententia S. Thomæ 1. 2. quæst. 18. art. 8. & 9. Alberti, Ægidij, Riccardi, Durandi, Maioris, & aliorum, quos refert Vasquez loco citato, & quos ex nostris sequuntur Suarius de actibus humanis, tractatu 3. disp. 9. Granado de actibus humanis Tractatu 11. disp. 1. & 2. Cardinalis Pallauicinus disput. 9. de actibus humanis, art. 1. & 2. & P. Esparza de actibus humanis quæst. 27. & alij, docet dari actus morales indifferentes in specie, hoc est ex obiecto, at non posse dari actus morales indifferentes in indiuiduo, hoc est omnibus consideratis. Ex his Suarius, & Granado licet negent esse possibiles actus morales per se indifferentes in indiuiduo, tamen concedunt esse possibiles actus morales indifferentes per accidens, hoc est ex ignorantia, vel errore. At Cardinalis Pallauicinus, & Pater Sparza existimant neque per accidens posse dari actus morales indifferentes in indiuiduo.

14. Dicendum primò cum omnibus penè Theologis contrà Scotum, & Ga-

brielem: quædam obiecta secundum se præcisè sunt indifferentia, hoc est neque honesta, neque inhonesta, adeoque actus, qui volunt hæc obiecta, secundum speciem, seu ex obiecto volito præcisè sunt indifferentes.

15. Probatur: nam obiectum honestum est, quod præcipitur, vel suadetur per legem æternam, vt *Deum colere, parentes honorare, obseruare Virginitatem &c.* obiectum inhonestum est, quod prohibetur per legem æternam, vt *furari, homicidium committere &c*; sed quædam obiecta per legem æternam neque præcipiuntur, neque suadentur, neque prohibentur, sed purè permittuntur, vt *accedere ad ignem, fricare barbam &c*; ergo quædam obiecta secundum se præcisè neque sunt honesta, neque inhonesta, sed purè indifferentia; ergo actus eligens talia obiecta ex sua specie, hoc est præcisè inquantum eligunt talia obiecta, neque sunt honesta, nec inhonesta, sed purè indifferentia.

16. Confirmatur: nam si dicatur legem æternam, omnibus pensatis, semper suadere alteram partem contradictionis, adhuc habetur intentum. Si enim exempli gratia lex æterna hic, & nunc, omnibus pensatis, suadet, sed non præcipit actionem accedendi ad ignem; ergo omissionem accessus ad ignem neque suadet, neque præcipit, neque prohibet, sed purè permittit; & similiter si suadet, sed non præcipit omissionem accessus ad

ignem

ignem, accessus ad ignē purè permittitur; ergo quædam actiones, vel omissiones per legem æternam non præcipiuntur, neque prohibentur, neque suadentur, sed merè permittuntur vt indifferentes, adeoque actus eligentes tales actiones, vel omissiones, ex obiecto sunt purè permissi, & indifferentes, ac neque boni, neque mali.

17. Dicendum secundò: non potest dari actus moralis, qui per se, & præcisa ignorantia, vel errore, sit indifferens in indiuiduo, ità vt omnibus consideratis, neque sit bonus, neque malus.

18. Probatur primò: nam vt actus sit indifferens in indiuiduo, requiritur, vt non solum considerato obiecto volito, sed etiam consideratis omnibus circumstantijs, neque sit bonus, neque malus; sed repugnat actus moralis, ac deliberatus, qui consideratis omnibus circumstantijs, per se neque sit bonus, neque malus; ergo &c. Probatur minor: actus moralis est, qui fit ratione considerante, vtrum sit licitus, vel illicitus; vel ergo ratio per conscientiam dictat esse illicitum, & difformem legi æternæ, & eo ipso si fiat, est malus, & illicitus; vel ratio dictat actum esse licitum, & permissum lege æterna, & si fiat ex hoc motiuo, quia consideratis omnibus, est licitus, actus est honestus; si non fiat ex hoc motiuo, est illicitus, & peccaminosus; ergo. Probatur prima pars minoris, quod nimirum actus factus ex hoc motiuo, quia omnibus consideratis, est licitus, sit honestus.

Omnis actus, qui permittitur per primam regulam, & fit ex aliquo amore primæ regulæ, hoc est legis æternæ, est honestus; sed omnis actus factus ex hoc motiuo, quia omnibus consideratis, est licitus, fit ex aliquo amore legis æternæ, quæ est prima regula morum; ergo &c. Probatur minor: nam qui vult actionem, quia est licita, & permissa per primam regulam morum, amat in actione ipsam bonitatem liciti, seu permissi per primam regulam morum; sed non potest amare bonitatem permissi per primam regulam, quin amet primam regulam; ergo amat primam regulam, adeoque operatur honestè: siquidem, qui operatur actionem licitam ex aliquo amore primæ regulæ operatur honestè.

19. Probatur secunda pars, quod nimirum actus factus non ex hoc motiuo, quia est licitus, neque ex alio motiuo honesto, eo ipso per se sit illicitus, & peccaminosus. Primo enim omnis actus carens debito ordine ad suum finem, & ad suam regulam est illicitus, & peccaminosus; sed actui morali debitus est ordo ad finem moris, qui est bonum honestum, & ad regulam moris; ergo actus moralis non ordinatus ad bonum honestum, & ad primam regulam, eo ipso est illicitus, & peccaminosus; sed actus moralis non factus ex hoc motiuo, quia est licitus, vel ex alio motiuo honesto, non ordinatur ad bonum honestum, neque ad primam regulam; ergo eo ipso est illicitus, & pecca-

cami-

caminosus. Probatur minor, quod actui morali debeatur ordo ad finem moris. Nam actui artificiali debetur ordo, & aptitudo ad finem artis, ideoque eo ipso, quod careat tali ordine, peccat contra regulam artis; ergo actui morali debetur ordo, & aptitudo ad finem moris, ideoque si careat tali ordine, & aptitudine, per se est peccatum in genere moris.

20. Confirmatur ex S. Augustino, qui lib. 2. de Peccatorum meritis, & remissione, cap. 18. habet hæc. *Voluntas mirum, si possit in medio quodam consistere, ut nec bona, nec mala sit. Aut enim iustum diligimus, & bona est, & si magis, magis bona, si minus, minus bona est; aut si omninò non diligimus, non bona est. Quis verò dubitet dicere voluntatem nullo modo iustitiam diligentem non modo esse malam, sed pessimam voluntatem*; ergo Augustinus non solum docet expressè, ac tanquam indubitabile, non dari voluntatem, seu volitionem indifferentem, sed illam negat ex nostro fundamento, quia nimirum actus voluntatis eo ipso, quod nullo modo amat iustitiam, seu primam regulam, non solum non est bonus, sed est malus, & inhonestus; si autem amat primam regulam, seu iustitiam, est bonus, & honestus.

21. Probatur secundò ex axiomate S. Dionysij capit. 4. de diu. nom. quod axioma communiter est receptum, præsertim in hac materia: *Bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus*, ideoque

que defectus vnius ex requisitis ad hoc, vt actus moralis sit honestus, sufficit ad hoc, vt actus moralis sit inhonestus; sed vnum ex præcipuis requisitis ad actum honestum est, vt operetur propter finem honestum; ergo eo ipso, quod actus moralis non operatur propter finem honestum, est malus, & inhonestus in genere moris.

20. Respondet Scotus loco citato in primo argumento axioma Dionysij intelligendum ità, vt sensus sit, quod ex singulis defectibus resultat malum priuatiuè, non autem contrariè. Sed contrà, nam cum per Scotum actus priuatiuè malus idem sit, ac actus indifferens, si axioma Dionysij haberet hunc sensum, quod ex singulis defectibus resultet malum priuatiuè, haberet hunc sensum, quod in rebus moralibus, bonum ex integra causa, ex singulis autem defectibus resultat actus moralis indifferens, qui sensus est alienissimus à Dionysio.

23. Probatur tertiò: nam artifex eo ipso, quod facit opus artificiosum inutile ad finem artis, peccat contrà artem, & illud opus non est indifferens, sed malum: exempli gratia sutor si faciat calceum ineptum ad calceandum, facit calceum malum, & peccat contra artem sutoriam; ergo agens morale, si faciat actum moralem inutilem ad finem, ad quem ordinantur agentia moralia, facit actum malum, & peccat contra moralitatem.

24. Probatur quartò: nam omnis actus mora-

moralis otiosus est peccatum; sed omnis actus moralis carens ordinatione ad vltimum finem est otiosus; ergo omnis actus moralis carens ordinatione ad vltimum finem est peccatum. Maior probatur ex illo Christi, Matt. 12. *Dico autem vobis, quia omne verbum otiosum, quod loquuti fuerint homines reddent rationem de eo in die Iudicij*, nimirum tanquam de culpa, vt patet ex contextu, & docent communiter Interpretes; sed eadem est ratio de factis otiosis; ergo vniuersim omnes actus otiosi sunt peccata; sed otiosum est, quod est *inutile ad finem*, vt patere videtur ex terminis; ergo omnis actus inutilis ad finem hominis est peccaminosus; sed omnis actus, qui non intendit finem honestum, est inutilis ad finem hominis; ergo omnis actus, qui non intendit finem honestum, est peccaminosus.

25. Confirmatur: nam ex doctrina communi, qui in via Domini non proficit, deficit; sed si daretur actus indifferens, hoc esset falsum: nam homines exercendo actus indifferentes moraliter operarentur, & tamen neque proficerent, neque deficerent; ergo &c.

26. Dicendum tertiò: probabile est actus morales per accidens ex errore, ignorantia, vel inaduertentia posse esse indifferentes in indiuiduo.

27. Probatur: nam licet mendacium per se sit peccatum, tamen si quis in aliquo casu mentiatur, putans inuincibiliter licitum esse mentiri, vel non aduertens

obligationem non mentiendi, per accidens tale mendacium non erit peccatum formale; ergo licet operari moraliter, non ordinando actum ad finem honestum, per se sit peccatum, tamen si quis faciat actum moralem sine tali ordine, putans inuincibiliter id licere, vel non aduertens talem obligationem, excusabitur à peccato per accidens, & faciet actum moralem indifferentem.

28. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod præter obiecta rationi consona, quæ nimirum ratio præcipit, aut suadet, & præter obiecta rationi dissona, quæ nimirum ratio prohibet, dantur quædam obiecta, quæ ratio neque prohibet, neque suadet, sed purè permittit, quæ idcircò dicuntur non esse moraliter bona, nec mala, nec rationi moraliter consona, nec dissona, sed indifferentia, vt probatum est conclusione prima.

29. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem; datur species actuum indifferentium secundum speciem, hoc est relatè ad obiectum volitum, & indifferentia purè præcisiua, concedo minorem; datur species actuum indifferentium secundum speciem, hoc est omnibus pensatis, & indifferentia positiua, nego minorem; & distinguo consequens; ergo inconsequenter negatur dari actus indiuiduos indifferentes, qui non sint boni, neque mali secundum speciem, hoc est relatè ad obiectum volitum, & indifferentia præci-

præcisiua, concedo consequentiam; ergo inconsequenter negatur dari actus indiuiduos indifferentes secundum indiuiduum, hoc est omnibus pensatis, & indifferentia positiua, nego consequentiam. Dum dicimus dari speciem actuum indifferentium, asserimus solum dari speciem actuum, qui sunt indifferentes secundum speciem, indifferentia quadam purè præcisiua, hoc est relatè ad obiectum volitum: at non dicimus dari speciem actuum, qui sint indifferentes, pensatis omnibus, adeoque secundum indiuiduum: similiter dum dicimus non dari actus indifferentes in indiuiduo, non negamus dari actus indiuiduos, qui sint indifferentes indifferentia præcisiua, & relatè ad obiectum, sed tales actus concedimus, ac solum negamus illos esse indifferentes secundum indiuiduum, hoc est indifferentia positiua, & omnibus pensatis; ergo benè explicatis terminis, non est vlla inconsequentia traditæ doctrinæ. Confirmatur, & explicatur. Species enim humana secundum se præcisè considerata abstrahit ab omnibus indiuiduationibus; at considerata, prout est à parte rei, & secundum omnia, cum quibus identificatur, non abstrahit ab indiuiduationibus, sed includit omnes indiuiduationes. Proportionaliter actus, quibus volumus obiecta indifferentia, secundum speciem præcisè, quæ desumitur, ex obiecto volito, abstrahunt à bonitate, & malitia, adeoque sunt præcisiuè indifferentes; at considerati prout sunt à

nuntur non contradictoriè, sed priuatiuè, vel contrariè, datur absolutè actus, qui neque est moraliter bonus, neque malus; siquidem actus non morales neque sunt boni, neque mali; sed in genere actus moralis non datur actus, qui neque sit bonus, neque malus. Confirmatur: nam in genere artificialium non dantur artificiata, quæ neque sint bona, neque mala: e.g. non datur calceus, qui neque sit bonus, neque malus: nam vel calceus habet omnia requisita ad hoc, vt benè calceet, & est bonus; vel non habet omnia, & aliquid illi deest, sine quo non potest benè calceare, & est malus; ergo proportionaliter actus moralis vel habet omnia requisita ad hoc, vt conducat ad finem hominis, & est bonus; vel caret aliquo, & eo ipso est malus.

31. Ad 4. Si quis ex perfecta deliberatione det eleemosinam, vel faciat aliquam aliam actionem honestam ex obiecto, sed non faciat ex fine honesto, saltem ex hoc fine, quia est licita, facit actum carentem ordine ad finem debitum; ergo eo ipso facit actum non indifferentem, sed peccaminosum, vt probatum est.

32. Ad 5. Qui facit actiones ex obiecto indifferentes, puta accedit ad ignem purè vt se calefaciat, non ordinando tales actiones ad aliquem finem honestum, & non faciendo illas saltem ex hoc motiuo, quia sunt licitæ, peccat venialiter, & viri timoratæ conscientiæ in confessio-

ne se accusant de his, dum se accusant de otiositatibus in verbis, & factis, & de omissione intentionis, per quam ordinauerint suas actiones ad debitum finem.

33. Ad 6. concessa maiori, nego minorem, ac dico, quod recta ratio dictat, actiones ex se indifferentes, ac licitas, si fiant etiam ex hoc motiuo, quia sunt licitæ, fieri benè, & honestè, si fiant præcisè ad depellendas necessitates naturæ, & nullo pacto quia sunt licitæ, & permissæ, fieri malè, & peccari, quia carent ordine debito ad finem moris.

34. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico dari præceptum, quo obligamur ad faciendas omnes nostras actiones, & omissiones propter finem honestum, saltem propter hunc finem, quia sunt licitæ, & permissæ, quod præceptum est ad obseruandum facillimum. Quid enim facilius, quam quod cum aliquis videt licitum sibi esse facere actionem commodam, faciat illam non solum ex hoc motiuo, quia est commoda, sed etiam ex hoc, quia est licita, & permissa?

35. Dum contra hoc præceptum opponitur primò, quia obligaremur ad essendum in perpetuo, & continuo amore honestatis, distinguo; dum operamur moraliter, concedo; dum non operamur moraliter, nego. Sicut per aduersarios, & per omnes, dum operamur moraliter, intellectus semper considerat, vtrum actio sit licita, sic voluntas obligatur ad amandam bonitatem liciti.

36. Dum

36. Dum opponitur secundò: quod homo eleuatus ad finem supernaturalem, obligaretur ad semper operandum ex motiuo charitatis, nego sequelam. Non enim homo obligatur ad operandum semper ex motiuo perfectissimo, sed sufficit, vt operetur ex hoc motiuo, quia actiones sunt licitæ, & permissæ.

37. Dices: quia homo est rationalis, obligatur ad semper operandum ex motiuo honesto, hoc est bono secundum rationem; ergo quia est amicus Dei, obligatur ad semper operandum ex motiuo amicitiæ, seu charitatis.

38. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam, ac retorqueo argumentum. Nam sicut quia homo est rationalis, sufficit, vt operetur propter motiuum approbatum à ratione, sic quia est amicus Dei, sufficit, vt operetur propter motiuum approbatum à charitate, siue amicitia erga Deum; sed non solum ratio, sed etiam charitas approbat, vt operemur ex hoc motiuo, quia actio est licita, & permissa per primam regulam; ergo sufficit, vt operemur ex hoc motiuo, & non requiritur, vt operemur ex formali motiuo charitatis.

39. Dum opponitur tertiò, quod semper deberemus operari ex motiuo supernaturali: respondeo primo negando sequelam. Nam cum Lex etiam supernaturalis permittat, vt operemur purè ex hoc motiuo, quia actio est licita, sufficit, vt purè operemur ex hoc motiuo, quia

actio

actio est licita. Respondeo secundò, distinguendo sequelam; deberemus operari ex motiuo supernaturali, dum per fidem consideramus aliquas actiones, & omissiones esse permissas etiam per legem supernaturalem, concedo; dum hoc non consideramus, nego. Dum per fidem consideramus aliquas actiones, & omissiones esse licitas, & permissas lege supernaturali, transeat, quod obligemur ad illas faciendas ex hoc motiuo, quia sunt permissæ etiam per legem supernaturalem, quod motiuum, cum dicat ordinem ad legem supernaturalem, est supernaturale.

40. Dum opponitur quartò, non posse explicari, in quo fundetur hoc præceptum. Dico, quod fundatur in ordine, quem creatura rationalis debet habere ad Deum, tanquam ad primam regulam morum: ex hoc enim sequitur, quod non possit licitè aliquid velle, nisi videat esse permisśū à prima regula, & ex hoc motiuo saltem partiali, quia est licitum, seu permissum. Hinc autem sequitur hoc præceptum esse naturale.

41. Ad 8. concedo totum. Iam enim numero 36. concessimus nos per accidens, & ex errore, vel inaduertentia posse facere actus morales indifferentes in indiuiduo.

42. Ad 9. ex authoritate Hieronymi, & Nazianzeni, respondeo Hieronymum admittere actus indifferentes ex obiecto, quales sunt ambulare, expuere &c; sed etiam nos admittimus tales actiones esse indif-

indifferentes ex obiecto; ergo conuenimus cum Hieronymo.

43. Vrget Vasquez: Hieronymus addit: *Siue hæc feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam*; ergo concedit tales actiones posse fieri nec benè, nec malè, ac proindè indifferenter in indiuiduo. Respondeo negando consequentiam. Sensus enim Hieronymi est, quod tales actiones cum sint indifferentes, fiunt per actus nec bonos, nec malos ex obiecto, & secundum speciem, quod etiam nos concedimus, abstrahendo ab hoc, vtrum possint fieri per actus indifferentes, omnibus pensatis, siue in indiuiduo; ergo &c. Nazianzenus admittit quidem possibiles esse actus, qui neque mereantur præmium, & laudem, neque pænam, & vituperationem, sed non dicit tales actus esse morales; sed etiam nos admittimus dari actus non morales, qui neque mereantur pænam, neque præmium; ergo Nazianzenus non est contra nos.

TRACTATVS QVINTVS

De Peccato actuali.

S. Thomas 1. 2. q. 71. & sequent.

QVIA homo sicut mouetur ad suũ vltimum finem, hoc est ad Beatitudinem, per actus voluntarios, liberos, & moraliter bonos, per actus nimirum virtutum, sic à Bea-

Beatitudine auertitur per actus moraliter malos, hoc est per peccata: ideò Sanctus Thomas postquam 1. 2. per primas 70. quæstiones egit de Beatitudine, de voluntario, libero, ac morali, ac de actibus moraliter bonis, à quæstione 71. vsque ad 89. disputat de vitijs, & peccatis, hoc est de habitibus, & actibus moraliter malis. Quia rursus Deus vt principium extrinsecum per legem, & gratiam mouet nos ad faciendos actus bonos, quibus consequamur Beatitudinem, & ad vitanda peccata, quibus beatitudinem amittamus, à quæstione 90. vsque ad 114. disputat de lege, & gratia.

QVAESTIO XXIX.

Vtrum peccatum benè definiatur, dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam.

1. VIdetur peccatum non benè definiri ab Augustino libro 22. contra Faustum initio cap. 17. *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam*: primò quia peccatum non consistit in aliquo positiuo, sed in priuatione, vt dicetur inferius, quæstione 30. sed dictum, factum, concupitum non sunt priuatio, sed actus positiui; ergo &c.

2. Secundò non solum dantur peccata commissionis, sed etiam omissionis; sed peccata omissionis non sunt dicta, facta,

facta, vel concupita, sed omissiones dicendi, faciendi, ac concupiscendi, seu volendi; ergo allata definitio non conuenit omnibus peccatis.

3. Tertiò si definitio, & essentia peccati consisteret in hoc, quod sit contra legem æternam, non posset intelligi peccatum antecedenter ad contrarietatem cum lege æterna; siquidem nulla res potest intelligi antecedenter ad suam essentiam, & definitionem; sed peccatum potest intelligi antecedenter ad legem æternam, adeoque ad contrarietatem cum lege æterna; ergo &c. Probatur minor: nam quædam ideò sunt prohibita, quia antecedenter ad prohibitionem intelliguntur mala: exempli gratia odium Dei, blasphemiæ, homicidia &c. ideò prohibentur per legem æternam Dei, quia antecedenter sunt mala; sed quæ antecedenter ad legem æternam sunt mala, antecedenter sunt peccata; ergo quædam antecedenter ad legem æternam sunt peccata.

4. Quartò si essentia peccati consisteret in hoc, quod sit contra legem æternam, cum nemo possit peccare, nisi per conscientiam cognoscat se peccare, nemo posset peccare, nisi cognosceret se facere contra legem æternam; sed hoc est falsum; nam multi peccant, nihil cogitando de lege æterna; ergo &c.

5. Quintò peccatum melius definitur, dicendo, quod est *actus liber malus*, quod est *actus liber contra rationem, seu contra dicta-*

dictamen conscientiæ, contra naturam rationalem, contra vltimum finem &c; ergo præferendæ sunt istæ definitiones definitioni Sancti Augustini.

6. Respondeo ex doctrina Aristotelis 10. Metaphysicæ, textu 23. contraria esse in eodem genere, & constitui, ac inter se differre per contrarias differentias: exempli gratia albedo, & nigredo sunt in eodem genere coloris, ac differunt per contrarias differentias disgregationis, ac congregationis; siquidem albedo est *color disgregatiuus visus*, nigredo est *color congregatiuus visus*; sed peccatum contrarium est actui virtutis; ergo peccatum, & actus virtutis debent esse in eodem genere, ac constitui, atque inuicem differre per contrarias differentias; sed actus virtutis nihil aliud est, quam actus humanus, idest voluntarius, ac liber bonus; ergo peccatum nil aliud est, quam actus humanus, idest voluntarius, ac liber malus; sed actus humanus constituitur bonus, vel malus per hoc, quod vel sit commensuratus, & conformis, vel incommensuratus, & difformis primæ regulæ voluntatis humanæ, quæ regula est lex æterna per rationem, seu dictamen conscientiæ proposita, vt dictum est quæstione 23. & 24. ergo actus virtutis nihil aliud est, quam actus voluntarius, ac liber bonus, hoc est commensuratus, & conformis legi æternæ per rationem propositæ; peccatum autem nihil est aliud, quam actus voluntarius, ac liber malus, hoc

hoc est incommensuratus, ac difformis legi æternæ per rationem propositæ; & hæc est definitio peccati, explicans genus proximum, in quo peccatum conuenit cum actu virtutis, ac differentiam, per quam differt ab actu virtutis, & ab omnibus alijs, quæ non sunt actus peccati.

7. Idem genus, & eamdem differentiam peccati explicat Augustinus in sua definitione, qua peccatum definit: *dictum, factum, concupitum contra legem æternam*; quæ proindè est optima. Per primas particulas, *dictum*, *factum*, *concupitum* explicat genus, & quasi materiale peccati, quod genus est, vt sit actus voluntarius, ac liber, seu sit voluntarius per modum actus eliciti, eo pacto, quo nostræ internæ volitiones, quibus aliquid volumus, & concupiscimus, sunt voluntariæ, in quantum sunt actus liberè eliciti à voluntate; seu sit voluntarius per modum actus imperati, eo pacto, quo dicta, & facta à nobis liberè volita sunt voluntaria. Per vltimas particulas *contra legem æternam* explicat differentiam, & quasi formale peccati, quæ differentia est, vt sit contra legem æternam, quæ est prima regula voluntatis. Quia verò nostra dicta, facta, & concupita non possunt esse formaliter contra legem æternam, nisi ratio, seu conscientia proponat illa esse contra legem æternam, definitio debet ità intelligi, vt peccatum formale sit *dictum, factum, concupitum contra legem æternam per dictamen conscientiæ, seu rationis propositum*.

8. Ad

8. Ad 1. distinguo maiorem: peccatum secundum suum materiale non consistit in positiuo, sed in priuatione, nego; secundum suum formale, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Sicut cæcum secundum suum materiale est aliquid positiuum, siquidem est animal carens visu, sed secundum formalem cæcitatem est priuatio: nam cæcitas est carentia visus in animali, idemque dic de tenebroso, & omnibus alijs; sic peccatum secundum suum materiale est aliquid positiuum; est enim actus voluntarius, ac liber contra legem æternam; at secundum formalem malitiam est priuatio debitæ rectitudinis, vt explicabitur quæstione 30. proximè sequenti.

9. Ad 2. respondeo primo, nego minorem. In sententia nostra, qua quæstione 20. negauimus dari puram omissionem liberam, & diximus omnem omissionem fundari in aliquo positiuo, peccatum omissionis est dictum, factum, concupitum, & vniuersim actus positiuus, ex quo videtur sequi omissio contra legem Dei: exempli gratia, quia in nostra sententia non potest aliquis liberè omittere auditionem sacri, nisi exerceat actum positiuum voluntatis, ex quo videt sequi omissionem sacri, peccatum omissionis sacri est actus positiuus, ex quo videtur sequi omissio sacri.

10. Respondeo secundo cum Sancto Thoma 1. 2. quæstione 71. articulo 6. ad decimum, distinguo minorem: peccata omissio·

omissionis non sunt dicta, facta, vel concupita; contra legem æternam, neque ad hæc reducuntur, nego; & ad hæc reducuntur, concedo minorem; & distinguo consequens; ergo definitio allata non conuenit omnibus peccatis, nec reductiuè continet omnia peccata, nego; non conuenit omnibus peccatis, sed reductiuè continet omnia peccata, concedo consequentiam. Sicut diuisio prædicamentorum debet continere omnia, sed quædam directè, hoc est entia positiua, quædam solum indirectè, & reductiuè, hoc est negationes, & priuationes, ideoque priuationes formæ substantialis reducuntur ad prædicamentum substantiæ, priuationes qualitatum reducuntur ad prædicamenta qualitatis, vt ex communi sententia dixi in logica quæstione 52. sic definitio peccati debet continere omnia peccata, sed peccata commissionis directè, peccata omissionis indirectè, & reductiuè. Addo cum S. Thoma, quod si volumus in definitione peccati comprehendere directè etiam peccata omissionis, debemus peccatum definire, *dictum, vel non dictum, factum, vel non factum, concupitum, vel non concupitum contra legem æternam*: vel breuius: *actus liber, vel libera omissio contra legem æternam*.

11. Ad 3. distinguo maiorem; si essentia peccati formaliter sumpti consisteret in hoc, quod sit contra legem Dei, non posset intelligi peccatum formale antecedenter ad legem Dei, concedo; non posset

ſet intelligi peccatum fundamentale, nego maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem, & conſequens. Quæ ſunt prohibita, quia mala, antecedenter ad ipſam prohibitionem ſunt mala, & per illam malitiam antecedentem conſtituuntur peccata fundamentaliter, hoc eſt exigencia prohiberi, per hoc autem, quod ſint prohibita, adeoque ſint contra legem æternam, acquirunt nouam malitiam, quæ conſtituit peccatum formale, vt dictum eſt quæſtione 23. & 24.

12. Ad 4. diſtinguo maiorem: ſi eſſentia peccati conſiſteret in hoc, quod ſit contra legem æternam, nemo poſſet peccare, niſi cognoſceret ſe facere contra legem æternam cognitam ſub conceptu dictaminis dicentis: *fac hoc*: vel *ne facias hoc*, concedo; cognitam ſub alijs conceptibus, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Nomine legis æternæ intelligimus dictamen æternum dicens, *fac hoc*, *ne facias hoc*, & obligans ad quædam facienda, quædam omittenda; ſed nemo poteſt peccare peccatis commiſſionis, puta blaſphemando, furando &c. niſi per conſcientiam cognoſcat dari quædam dictamina ſemper obligantia, & dicentia, *ne blaſphemes*, *ne fureris &c*; nemo poteſt peccare peccatis omiſſionis, non honorando parentes, non colendo Deum &c, niſi cognoſcat dari dictamina affirmatiua obligantia, ac dicentia *Deum cole*, *parentes honora &c*; ergo nemo poteſt peccare, niſi cognoſcat ſe

se facere contra legem æternam cognitam sub conceptu dictaminum obligantium, vel cognoscat illam sub alijs conceptibus, vt latius explicui quæst. 24.

13. Ad 5. Ad definitionem non sufficit, vt sit conuertibilis cum definito, sed requiritur, vt explicet essentiam, & prædicata primaria definiti; sed licet omnes descriptiones allatæ in argumento sint conuertibiles cum peccato, tamen definitio Augustini melius, quam aliæ, explicat essentiam, & prædicata primaria peccati; ergo definitio Augustini præferenda est reliquis. Probatur minor: descriptio, qua peccatum dicitur, *actus liber malus* non explicat, in quo consistat malitia propria peccati, quæ consistit in hoc, vt sit contra legem æternam, quod explicatur per definitionem Augustini. Secunda, & tertia descriptio, quibus peccatum dicitur esse *actus liber contra rationem*, *vel contra naturam rationalem*, explicant solum malitiam secundariam peccati: definitio autem Augustini explicat malitiam primariam. Cum enim peccatum, & sit contra rationem humanam, & contra naturam rationalem creatam, & contra legem æternam increatam, primaria eius malitia consistit in hoc, quod sit contra legem æternam increatam, adeoque sit offensa Dei; secundaria autem peccati malitia consistit in hoc, vt sit contra legem humanam, & contra naturam rationalem creatam. Demum eatenus natura rationalis per peccatum auertitur ab vlti-

mo

mo fine; vel ab ijs, quæ conducunt ad vltimum finem, quatenus per peccatum facit contra legem æternam, quæ ordinat naturam rationalem ad vltimum finem, & ad ea, quæ conducunt ad vltimum finem; ergo eo ipso, quod peccatum dicitur esse contra legem æternam, explicatur malitia radicalis peccati, ex qua sequitur, vt sit auersio ab vltimo fine.

QVAESTIO XXX.

Vtrum malitia formalis peccati consistat in priuatione realiter, vel formaliter distincta ab actu positiuo?

1. EX vna parte videtur, quod sicut homo est cæcus non per suam entitatem, sed per priuationem visus realiter distinctam ab homine, aer est tenebrosus per priuationem lucis realiter distinctam ab aere &c, sic nostri actus positiui sint mali, & peccaminosi per priuationem rectitudinis debitæ realiter distinctam ab actibus, ita vt actus voluntatis liberi sint solum subiectum, & materiale malitiæ, formalis autem malitia sit distincta priuatio rectitudinis debitæ; primò, quia Sancti Patres, quos fusè refert Vasquez 1. 2. disput. 85. cap. 4. communiter docent malitiam peccati esse nihil, & non esse entitatem, sed puram priuationem, & corruptionem boni; sed si malitia peccati

cati realiter identificarentur cum actibus positiuis voluntatis, esset entitas, & non esset pura priuatio; ergo &c.

2. Secundò ijdem Patres docent, malitiam peccati non habere causam efficientem, sed purè deficientem; sed si realiter identificaretur cum actibus positiuis, haberet causam efficientem, non minus, quam ipsi actus positiui; ergo &c.

3. Tertiò Patres docent Deum non esse causam peccati, ac peccatum non amare; sed si malitia peccati identificaretur cum actibus positiuis, Deus esset causa peccati, & amaret peccatum, sicut amat, & causat actus positiuos; ergo &c.

4. Ex alia parte videtur malitia peccati commissionis non solum realiter, sed etiam formaliter consistere in actione positiua; primò quia cum ex definitione Augustini explicata quæstione 29. peccatum sit actus liber contra legem æternam per dictamen conscientiæ propositam, malitia peccati formaliter consistit in eo, per quod actus est contra legem æternam; sed peccata commissionis sunt contra legem æternam per ipsum actum positiuum; ergo peccata commissionis formaliter consistunt in ipso actu positiuo. Probatur minor: peccata enim commissionis sunt, per quæ fit aliquid contra præceptum negatiuum: e. g. quia dantur præcepta negatiua dicentia, *ne furtum facias*, *ne blasphemes &c.* furta, & blasphemiæ &c. sunt peccata commissionis; sed talia peccata sunt formaliter contra præcepta

negatiua per suam actionem positiuam: nam qui blasphemat, occidit, & furatur, per ipsas actiones positiuas blasphemandi, occidendi, & furandi, facit contra illa præcepta, *ne blasphemes &c.* sicut è conuerso qui non honorat Parentes, per ipsam omissionem honorandi facit contrà præceptum affirmatiuum dicens *Parentes honora*; ergo.

5. Secundò malitia physica erroris, & doloris e.g. non consistit in sola priuatione veritatis, & delectationis; ergo malitia moralis odij Dei non consistit in sola priuatione rectitudinis. Probatur antecedens: si malitia erroris consisteret in sola priuatione veritatis, cum etiam ignorantia purè priuatiua priuet veritate, eadem esset malitia erroris, ac malitia ignorantiæ purè priuatiuæ; & similiter eadem esset malitia doloris, & carentiæ voluptatis; sed non est eadem malitia, siquidem peius est errare positiuè circa aliquam veritatem, quam illam purè ignorare; & peius est habere dolorem, quam solum carere voluptate; ergo. Probatur consequentia primi argumenti: nam peius est Deum odisse, quam purè carere rectitudine actus oppositi odio Dei; ergo non est eadem malitia odij Dei, ac malitia priuationis rectitudinis oppositæ.

6. Tertiò priuationes eiusdem formæ non differunt specie; ergo si tota malitia peccati consisteret in priuatione rectitudinis, peccata, quæ priuant eadem rectitudine, non differrent specie; sed peccata con-

contraria eidem virtuti per excessum, ac defectum, exempli gratia peccatum prodigalitatis, & peccatum auaritiæ priuant eadem rectitudine virtutis mediæ, hoc est liberalitatis; ergo peccata prodigalitatis, & auaritiæ non differrent specie. Rursus peccatum mortale, & peccatum veniale contra eamdem virtutem priuant eadem rectitudine virtutis; ergo peccatum mortale, & veniale contra eamdem virtutem non differunt specie.

7. Quartò vel malitia odij Dei e. g. consisteret in priuatione rectitudinis debitæ ipsi actui odij; vel in priuatione rectitudinis debitæ subiecto, puta homini Deum odio habenti; neutrum dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam odio Dei nulla debetur rectitudo, cum odium Dei sit actus essentialiter non rectus, eo pacto, quo quia equus est animal essentialiter irrationale, equo non debetur vlla rationalitas; ergo odium Dei non potest esse malum per priuationem rectitudinis debitæ ipsi odio. Neque dicas, quod generi actus moralis debetur rectitudo, ideoque odium Dei est malum, quia caret rectitudine debita actui morali in genere. Nam non aliter actui morali in genere debetur rectitudo, ac animali in genere debetur rationalitas; sed absurdè diceretur equum esse animal malum, quia caret perfectione rationalitatis debita generi animalis; ergo absurdè dicitur odium Dei esse actum moralem malum, quia caret rectitudine debita actui

morali in genere. Probatur secunda pars minoris: nam cum homo non tenetur diligere Deum, odium Dei non priuat hominem debita rectitudine dilectionis; siquidem tunc dilectio, & eius rectitudo non est debita; ergo odium Dei cum fit ab homine non obligato pro tunc ad Deum amandum, non est malum moraliter, si malitia moralis odij consistit in hoc, vt priuet hominem debita rectitudine dilectionis. Si verò dicatur, quod odium Dei priuat hominem debita rectitudine carendi odio Dei, contra est, nam cum carentia odij sit negatio, priuatio carentiæ est positiua; siquidem negatio, vel priuatio negationis est quid positiuum, eo pacto, quo negatio tenebrarum est lux, adeoque si malitia odij consistit in hoc, vt priuet subiectum debita rectitudine carentiæ odij, malitia odij consistit in aliquo positiuo.

8. Respondeo plures esse sententias. Prima Caietani 1.2. quæstione 18. art. 1. & quæst.71. art.7. Vasquez 1. 2. disp. 95. cap. 9. qui citat etiam Scotum, Gregorium, & Melchiorem Canum, docet, malitiam moralem peccati commissionis consistere in aliquo positiuo. Authores huius sententiæ non conueniunt in ea explicanda.

9. Primò Caietanus supponit in peccato commissionis dari duas malitias, alteram indebitæ conuersionis ad creaturam, alteram auersionis à Deo, iuxta illud Hieremiæ 2. *Duo mala fecit populus meus:*

meus: me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas dissipatas. Hoc supposito, Caietanus videtur docere malitiam moralem peccati commissionis consistere in hoc, vt peccans conuertatur ad creaturam modo indebito, & hanc esse positiuam, in eaque fundari aliam malitiam priuatiuam auersionis à Deo.

10. Secundò Pater Vasquez docet malitiam peccati commissionis consistere in positiua relatione dissonantiæ cum ratione, seu cum natura rationali: exempli gratia odium Dei constituitur formaliter malum per hoc, quod habeat relationem dissonantiæ à natura rationali. Hanc relationem, quia pendet etiam ab aduertentia rationis, Vasquez vocat relationem rationis.

11. Tertiò alij doctissimi Recentiores dicunt malitiam commissionis consistere in positiua difformitate actus liberi cum regula rationis, hoc est cum præcepto negatiuo: & quia difformitas cum præcepto dicente *ne occidas* exempli gratia consistit in hoc, vt homo aduertens præceptum, tamen liberè velit occidere; ideò dicunt malitiam peccati commissionis consistere in ipso actu positiuo, quo homo aduertens se per legem obligari ad non occidendum, tamen liberè dicit, *volo occidere*. Addunt, quod sicut frigus exempli gratia, quia per se ipsum excludit à subiecto calorem, est priuatio positiua caloris, sic peccatum homicidij, quia per suam malitiam positiuam excludit à subiecto

bonitatem, & rectitudinem iustitiæ intentam à præcepto, quæ bonitas est aliquo pacto debita, peccatum homicidij est priuatio positiua bonitatis, & rectitudinis.

12. Secuuda sententia Alexandri de Ales, S. Bonauenturæ, Durandi, Henrici, Ferrariensis, & aliorum, quos refert Vasquez 1.2. disp.95. cap.4. docet in peccato commissionis actum positiuum esse subiectum malitiæ, malitiam autem consistere in sola priuatione.

13. Authores etiam huius sententiæ non conueniunt in ea explicanda. Primò aliqui dicunt malitiam peccati consistere in priuatione realiter distincta ab actu positiuo: exempli gratia, malitiam odij Dei consistere in priuatione realiter distincta ab odio Dei. Hanc priuationem Pater Antonius Perez Tom. in 2. & 3.p.tract.1. de vitijs, & peccatis disput. 3. cap.1. censuit esse priorem natura actu positiuo, & consistere in omissione formaliter libera omnium impedimentorum actus, qui fit, qua omissione posita, docet sine noua libertate sequi actum positiuum, puta odium Dei. Alij communiter dicunt hanc priuationem non antecedere, sed consequi, vel comitari actū positiuum, adeoque esse liberam solum ratione actus positiui.

14. Secundò alij docent malitiam peccati commissionis consistere in priuatione, quæ solum formaliter, & ratione nostra distinguatur ab actu positino: e. g. malitiam odij consistere in priuatione rectitudinis realiter identificata cum actu odij

odij Dei, sed distincta per nostram rationem.

15. Tertiò Scotus docet malitiam peccati esse priuationem rectitudinis debitæ ipsi actui: exempli gratia peccatum odij Dei consistere in priuatione rectitudinis, quæ deberet inesse ipsi actui odij Dei. Gabriel è conuerso docet malitiam consistere in priuatione rectitudinis debitæ, non actui, sed subiecto, seu potentiæ operanti. Odium enim Dei priuat rectitudine debita inesse non actui odij, cui nulla debet inesse rectitudo, sed subiecto, seu voluntati operanti. Alij demum dicunt malitiam peccati consistere in priuatione, qua peccator per peccatum priuatur ipso Deo vt fine, nec non priuatur regula rationis, à qua auertitur.

16. Tertia sententia docet peccatum consistere in actu simul, & priuatione. Verum hæc sententia videtur coincidere cum secunda; siquidem eius auctores nihil aliud videntur dicere, quam peccatum esse actum malum, adeoque includere actum liberum vt subiectum, & genus, priuationem autem vt formam, & vt differentiam.

17. Dicendum primò: malitia peccati formaliter non est ens, sed est negatio, vel priuatio.

18. Probatur primò vnanimi consensu Patrum Græcorum, & Latinorum, qui expresse docent peccatum formaliter non esse actum, naturam, vel entitatem, sed esse priuationem. Ex Græcis Dionysius

cap.4. de diuinis nominibus loquens de peccato dæmonum dicit; *Neque enim hic est appetitus, sed veri appetitus declinatio*; & concludit: *Et vt summatim dicam, malum quemadmodum sæpè diximus, infirmitas, imbecillitasque, & priuatio est, aut scientiæ, aut fidei, aut appetitus, aut actionis bonæ*. Iustinus Martyr in libro quæstionum à Gentibus propositarum, quæst. 46. & 53. docet, peccatum nihil esse, præter boni corruptionem. Athanasius oratione contrà idola latè docet nullam esse mali essentiam. Basilius Homilia 9. quod Deus non est author malorum, post medium ait: *Malum boni priuatio est*: & in constitutionibus monasticis, capite 3. dicit: *Vitium nihil est aliud, quam virtutis desertio*. Nazianzenus oratione 40. quæ est in Sanctum Baptisma, dicit: *Crede nullam mali essentiam esse*: hæc autem verba transcripsit Damascenus in Historia Barlaam capite 16. Chrysostomus Homilia 2. in acta Apostolorum dicit: *Mala essentiam non habent*. Gregorius Nyssenus in oratione parænetica, cap.5. 6. 7. dicit: *Vitium omne, & improbitas in boni priuatione suam habet formam, & characterem, cum per se non sit, neque consideretur in eo, quod consistat*: et Homilia 2. in cantica dicit: *neque enim mali substantia vlla est, sed boni priuatio*, idemque dicit Damascenus libro secundo de fide cap.4.

19. Ex Patribus Latinis Augustinus libro 11. de Ciuitate in fine dicit: *mali nulla*

nulla natura est, sed omissio boni mali nomen accepit. Idem docet libro 3. Confessionum cap. 7. & libro 7. cap. 12. & in Enchiridio cap. 11. 12. & 13. & tractatu primo in Ioannem in illa verba, *& sine ipso factum est nihil*, dicit: *peccatum non per ipsum factum est, & manifestum est, quia peccatum nihil est, & nihil fiunt homines, dum peccant*. S. Fulgentius libro de fide ad Petrum dicit: *Malum nihil est aliud, nisi boni priuatio*. S. Anselmus de præscientia, & prædestinatione cap. 1. dicit: *de tanto malo, quod est iniustitia, certum est, quia nunquam est aliquid*, & addit alia expresſè in eandem ſententiam. S. Gregorius Magnus libro 5. expoſitionis primi Regum propè finem: *Quid enim peccatum, nisi tenebræ? quid item opus bonum, nisi lumen*. S. Bernardus ſermone 6. de Aduentu, dicit, peccatum eſſe morbum, & corruptionem mentis. His accedit S. Thomas pluribus locis. 1. 2. quæſtione 48. art. 1. docet malum in priuatione conſiſtere. 1. 2. quæſt. 18. art. 1. in corpore dicit: *Omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate, in quantum ei deficit aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, & sic dicitur mala*: & quæſt. 71. art. 6. *Habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione*.

20. Reſpondent primò, Patres diſputare contrà Manichæos, qui dicebant dari aliquam ſubſtantiam, & naturam eſſentia-

liter malam, & contra eos docere malum non esse vllam substantiam, at non negare, quod malum consistat in aliquo positiuo.

21. Sed contrà: nam Patres non solum dicunt malum non esse substantiam, sed etiam expressè asserunt malum, & peccatum nihil aliud esse, quam priuationem boni, declinationem veri appetitus &c.

Respondent secundo alij cum Patre Vasquez 1. 2. quæst. 95. cap. 11. num. 55. quod quia peccatum habet annexam priuationem, ideò Patres explicant essentiam peccati per priuationem, licet verè essentia peccati non consistat in priuatione, sed in aliquo positiuo.

22. Sed contrà, nam Patres non solum explicant peccatum per priuationem, sed etiam expressè dicunt, peccatum non esse aliud, quam priuationem, quæ propositiones negatiuæ essent falsæ, si malitia peccati formaliter esset aliquid positiuum. Confirmatur, & explicatur: nam licet possit homo describi *animal risibile*, tamen quia essentia hominis consistit in rationalitate, malè diceretur hominem non esse animal rationale, sed solum animal risibile; ergo si Patres existimassent essentiam peccati consistere formaliter in aliquo positiuo, malè dixissent peccatum non habere esse, naturam, & essentiam, sed consistere in sola priuatione. Hinc reijciuntur qui respondent Patres, dum dicunt peccatum esse priuationem, asserere

rere

rere peccatum esse priuationem positiuam, eo pacto, quo vna forma positiua incompossibilis cum alia dicitur priuatio alterius, exempli gratia frigus dicitur priuatio caloris. Nam sicut de frigore falso diceretur, quod ità est priuatio caloris, vt non sit vlla entitas positiua, sic de peccato falsò diceretur, quod ità est priuatio boni, vt non sit vlla entitas; sed Patres expressè hoc dicunt, vt patet ex testimonijs allatis; ergo.

22. Probatur secundò conclusió ratione. Nullum malum formaliter est ens; sed malitia peccati ex sua ratione est aliquod malum; ergo malitia peccati ex sua ratione non est formaliter ens. Probatur maior: omne ens in quantum ens, & omne esse in quantum esse est bonum; sed nullum malum ex sua ratione formaliter est bonum; ergo nullum malum ex sua ratione formaliter est ens; sed neque potest dici, quod malum ex sua ratione formaliter præscindat ab ente, & non ente, alioquin præscinderet etiam à bono, & non bono, qnod est absurdum; siquidem quod ex sua ratione formaliter opponitur bono, non potest præscindere à bono, & non bono; ergo omne malum, & omnis malitia ex sua ratione formaliter est non ens, adeoque est negatio, vel priuatio.

23. Dicendum secundò: malitia peccati formaliter est negatio, seu priuatio realiter identificata cum ente, hoc est cum actu morali positiuo.

24. Probatur: nam malitia peccati est

immediatè libera peccanti; sed solus actus positiuus voluntatis potest esse immediatè liber peccanti, vt dictum est quæstione 20. de pura omissione; ergo malitia peccati identificatur realiter cum actu positiuo morali. Probatur maior: malitia enim peccati debet esse imputabilis peccanti ratione sui; sed solum id, quod est immediatè liberum peccanti, est imputabile ratione sui; ergo malitia peccati debet esse immediatè libera peccanti. Probatur maior: si malitia peccati non esset imputabilis ratione sui, solum esset imputabilis ratione alicuius, quod non est malitia peccati, sed est bonitas: siquidem quidquid realiter distinguitur à malitia peccati est quædam bonitas; sed est absurdum, quod malitia peccati sit imputabilis peccanti solum quia se determinauit ad bonitatem actus; ergo &c.

25. Infertur primò malitiam peccati commissionis, e.g. odij Dei non consistere in omissione immediatè libera omnium impedimentorum odij, ex qua sequatur sine noua libertate odium Dei, vt docuit Antonius Perez. Probatur: vt enim dictum est citata quæstione 20. de pura omissione, voluntas non potest se immediatè determinare, nisi ad actum positiuum, qui sit amor boni, vel fuga mali. Confirmatur, nam voluntas non potest se determinare ad malum, nisi ratione boni; ergo omnis libera determinatio ad malum fit ratione boni; ergo est aliquis amor boni; sed amor boni est actus positiuus;

tiuus; ergo omnis libera determinatio identificatur cum actu positiuo.

26. Infertur secundò malitiam formalem peccati neque consistere in priuatione, vel negatione realiter distincta, consequente, vel comitante actum positiuum. Probatur: nam talis negatio non potest esse immediatè, sed solum mediatè libera, adeoque imputabilis non ratione sui, sed ratione alterius; sed malitia peccati debet esse imputabilis ratione sui, vt dictum est in probatione secundæ conclusionis; ergo malitia peccati non consistit in negatione distincta, consequente, vel comitante actum liberum, sed in negatione, vel priuatione identificata cum actu libero.

27. Infertur tertiò malitiam peccati omissionis consistere in priuatione, siue omissione actus præcepti identificata cum actu positiuo. Probatur: nam cum aliquis tenetur Deum amare, & peccat peccato omissionis, non amando, malitia talis peccati est omissio immediatè libera amoris debiti, & præcepti; sed omissio immediatè libera identificatur cum aliquo actu positiuo; ergo malitia peccati omissionis consistit in omissione, seu priuatione actus præcepti identificata cum actu positiuo; ac proinde etiamsi admittatur alia omissio actus præcepti distincta ab actu positiuo, quæ possit dari sine actu positiuo etiam in dormiente, illa omissio cum non sit immediatè libera, non est formalis malitia peccati omissionis, neque

neque imputatur ratione sui.

28. Infertur quartò malitiam peccati commissionis, puta odij Dei, consistere in priuatione debitæ rectitudinis, & conformitatis cum lege. Probatur: nam cum sit impossibilis pura omissio libera, & actus indifferens in indiuiduo, quando aliquis odit Deum exempli gratia, tenebatur facere aliquem actum positiuum honestum exclusiuum odij Dei; ergo odium Dei includit priuationem actus honesti hic, & nunc debiti, adeoque debitæ rectitudinis, & conformitatis cum lege, & in hac priuatione identificata cum ipso actu odij consistit malitia formalis odij Dei. Idem dic de alijs peccatis commissionis.

29. Infertur quintò, quod quandoquidem malitia peccati consistit in priuatione identificata cum actu positiuo immediatè libero, actus positiuus immediatè liber est materiale, & genus peccati, priuatio autem est formale, & differentia peccati, ideoque peccatum per genus, & differentiam, per materiale, & formale, definitur, *actus moralis liber, priuans subiectum debita rectitudine, & conformitate cum lege*; quæ definitio coincidit cum definitione Augustini, quam attulimus quæst. 29. *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam*, vt magis explicabitur in solutione obiectorum.

30. Ad 1. distinguo maiorem: Patres dicunt peccatum nihil esse formaliter, ac esse puram priuationem, concedo: Patres

tres dicunt peccatum nihil esse realiter, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Patres concedunt peccatum realiter esse actum malum, vt patet ex definitione Augustini, adeoque concedunt peccatum esse realiter aliquod ens; sed loquendo in sensu formali, dicunt peccatum esse nihil, & esse puram negationem. Quod Patres loquantur in sensu formali, patebit consideranti allata eorum testimonia: ex. gr. dum Augustinus tractatu primo in Ioannem dicit: *manifestum est, quia peccatum nihil est, & nihil fiunt homines, cum peccant*, proculdubio non significat, quod homines peccando realiter fiunt nihil, sed significat, quod quia peccatum formaliter nihil est, homines peccantes, in quantum sunt peccantes, formaliter nihil sunt, quia malitia peccati formaliter nihil est cum sit pura priuatio.

31. Dum opponitur: homo est cæcus per priuationem potentiæ visiuæ realiter distinctam ab homine: aer est tenebrosus per priuationem lucis realiter distinctam ab aere; ergo actus voluntatis sunt mali per priuationem rectitudinis realiter distinctam ab actibus: nego consequentiam. Disparitas est: nam ideò homo est cæcus, & aer tenebrosus per priuationes realiter distinctas, quia idem homo est indifferens, vt sit cæcus, vel non cæcus, idem aer est indifferens, vt sit tenebrosus, vel lucidus; sed idem actus voluntatis liber, & factus cum aduertentia legis illum prohibentis,

non

non est indifferens, vt sit malus, vel non malus; ergo &c.

32. Ad 2. distinguo maiorem: Patres dicunt malitiam peccati formaliter non habere causam efficientem, sed deficientem, concedo; realiter, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Formaliter loquendo solum ens causatur efficiendo, defectus verò entis causatur deficiendo; sed malitia peccati formaliter loquendo non est ens, sed est defectus, & priuatio; ergo in sensu formali causatur, non efficiendo, sed deficiendo. Exempli gratia dum quis odit Deum, ità causat entitatem actus per hoc, quod illam efficiat, vt malitiam actus causet, non per hoc, quod illam efficiat, sed per hoc, quod deficiat à debita rectitudine: siquidem malitia cum formaliter non sit ens, formaliter non potest effici.

33. Ad 3. distinguo maiorem: Patres dicunt Deum non esse causam peccati purè permissiuam, & per accidens, nego; intentiuam, & per se, concedo; & distinguo minorem; Deus esset causa permissiua peccati, & peccatum permitteret concedo; esset causa intentiua, & peccatum amaret, nego; & nego consequentiam. Patres dicunt Deum non esse causam per se, & intentiuam peccati, at simul dicunt Deum esse causam per accidens, & permissiuam peccati. Ex eo verò, quod malitia peccati identificetur cum actu positiuo, non sequitur Deum esse causam per

se,

se, & intentiuam peccati, sed solum esse causam per accidens, & purè permissiuam.

34. Dices: Deus est causa per se omnis entitatis, & omnis bonitatis, eamque efficit, amando; sed odium Dei peccaminosum est quædam entitas, & bonitas; ergo Deus est causa per se odij Dei, atque illud amat.

35. Respondeo, distinguo maiorem: Deus est causa per se omnis entitatis moraliter non malæ, & amat omnem bonitatem, quæ non includat malitiam moralem, concedo: Deus est causa per se omnis entitatis etiam moraliter malæ, & amat omnem bonitatem etiam includentem malitiam moralem, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus entitatem actus mali propter malitiam moralem, quam includit, non amat, sed purè permittit, ideoque illam causat non per se, sed purè per accidens. Confirmatur, & explicatur: nam causa per se peccati, puta odij Dei est, quæ ad illud determinat, & determinando deficit à lege æterna; causa autem, quæ peccatum non determinat, sed purè concurrit, illud permittens, & sinens se determinari, prout postulat lex æterna, & recta gubernatio Vniuersi, non est causa per se peccati, sed purè per accidens; sed homo, vel Angelus se ipsum determinat ad odium Dei, & per hoc deficit à lege æterna; Deus non determinat vllam causam secundam ad peccandum, sed purè

dat

dat concursum indifferentem in actu primo, & permittit, ac sinit se determinari ad concurrendum in actu secundo, prout exigit lex æterna, & recta gubernatio Vniuersi; ergo sola causa secunda per se peccat, & causat peccatum, Deus autem est causa purè per accidens. Quod autem causa propria peccati sit, quæ deficit, docet Augustinus 12. de Ciuitate capite 7. dicens. *Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens.*

36. Ad primum argumentum ostendens malitiam peccati omissionis, non solum realiter, sed formaliter consistere in aliquo positiuo, distinguo maiorem; malitia peccati formaliter consistit in eo, per quod actus materialiter est contra legem Dei, nego; per quod formaliter est contra legem, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Malitia peccati consistit in eo, per quod actus formaliter est contra legem æternam, non autem in eo, per quod materialiter est contra legem æternam: at peccata commissionis secundum suam entitatem positiuam sunt contra legem purè materialiter: ergo &c. Probatur minor: peccatum enim secundum illam formalitatem, quæ prohibetur non propter se, sed propter aliam formalitatem, est contra legem purè materialiter; secundum illam autem formalitatem, quæ prohibetur propter se, est contra legem formaliter; sed actus odij Dei, blasphemiæ &c.

non

non prohibentur propter suam entitatem; alioquin cum illa entitas sit bonitas, prohiberentur propter suam bonitatem; sed solum prohibentur propter aliquem defectum, & negationem, aut priuationem, quam includunt; ergo actus odij Dei, blasphemiæ &c. non sunt formaliter contra legem per suam entitatem, sed solum per defectum, & negationem, vel priuationem, quam includunt, adeoque malitia odij, blasphemiæ &c. non consistit formaliter in entitate actuum, sed in negatione, & priuatione; idemque dic de malitia aliorum peccatorum commissionis.

37. Ad 2. nego antecedens, ac dico, quod malitia erroris consistit formaliter in priuatione, qua actus iudicatiuus non est conformis obiecto; siquidem actus iudicatiuus per hanc priuationem conformitatis cum obiecto constituitur falsus, & error: e.g. tota malitia erroris, quo quis iudicat Deum non esse, consistit in hoc, vt actus non sit conformis obiecto, adeoque non verus, sed falsus. Similiter tota malitia doloris consistit in hoc, vt auersatio mali præsentis priuet naturam à delectatione, alijsque operationibus debitis, & conuenientibus, & propter hoc sit actus inconueniens naturæ; ergo sicut malitia physica erroris, & doloris consistit in negatione, & priuatione; sic malitia moralis peccati consistit in negatione, & priuatione, adeoque argumentum retorquetur.

38. Ad

38. Ad probationem antecedentis, nego sequelam, quod nimirum eadem sit malitia ignorantiæ, & erroris, carentiæ, voluptatis, ac doloris. Dico enim, quod negationes auferentes eamdem formam à diuersis subiectis, & contrahentes diuersa genera, sunt diuersæ, ità vt vna sit peior, quam alia. Probatur: nam negatio potentiæ visiuæ in lapide, hoc est in subiecto incapaci videndi, est pura negatio, & est diuersa à negatione potentiæ visiuæ in subiecto capaci, puta in homine, quæ proindè est priuatio, & est peior pura negatione; ergo proportionaliter negatio conformitatis cum obiecto in cognitione iudicatiua, quæ ex suo genere potest esse conformis obiecto, est diuersa à pura negatione cognitionis iudicatiuæ, quæ negatio dicitur ignorantia puræ negationis, ac proindè error potest esse peior ignorantia puræ negationis. Similiter priuatio delectationis, & aliarum operationum conuenientium, quæ priuatio sit in auersione mali præsentis, est peior, ac naturæ magis inconueniens, quam pura carentia delectationis, ideoque dolor est peior, quam pura carentia voluptatis. Proportionaliter in casu nostro priuatio debitæ rectitudinis, & conformitatis cum lege æterna, quæ priuatio sit in odio Dei, est peior, quam priuatio talis rectitudinis in nullo actu, vel in actu distincto ab odio; vt magis etiam patebit iam in responsione ad tertium.

39. Ad 3. distinguo maiorem: priuatio-

tiones eiusdem formæ in eodem subiecto, & in eodem genere non differunt specie, concedo; in diuersis subiectis, & generibus, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut priuationes eiusdem formæ in subiectis, ac generibus diuersis possunt esse ità diuersæ, vt vna sit peior, quam altera, vt dictum est in responsione ad secundum; sic possunt esse etiam specie diuersæ; sed actus auaritiæ, & actus prodigalitatis differunt specie, & sunt contrarij; ergo priuatio rectitudinis liberalitatis in actu auaritiæ specie differt à priuatione eiusdem rectitudinis liberalitatis in actu prodigalitatis; ideoque malitia prodigalitatis specie differt à malitia auaritiæ, & vniuersim malitiæ actuum, quorum vnus peccat contra aliquam virtutem per excessum, alter per defectum, differunt specie. Proportionaliter malitia peccati venialis specie differt à malitia mortalis, quia licet aliquando sit priuatio eiusdem rectitudinis, tamen sunt priuatio in actibus diuersis, ac differentibus specie.

40. Ad 4. patet ex dictis. Malitia enim odij Dei consistit in negatione, quæ odium priuat rectitudine debita non ipsi odio, sed aliquo pacto debita generi actus moralis, & in priuatione, qua priuat subiectum omni rectitudine actuum honestorum hic, & nunc disiunctiuè debitorum, quæ priuatio habet suam speciem, quia est priuatio in actu odij, ideoque differt specie à priuatione eiusdem recti-

rectitudinis in actibus distinctis ab odio.

QVAESTIO XXXI.

Vtrum, & quo pacto peccatum veniale, & mortale differant ex natura rei, vel ex sola Dei voluntate?

1. VIdetur peccatum mortale differre à veniali, non ex natura rei, sed ex sola libera voluntate Dei, vt docuerunt Gerson tertia parte, tractatu de vita spirituali, lectione prima, Almainus tractatu tertio moralium capite decimo, & Roffensis articulo 32. contra Lutherum, quos refert Vasquez 1.2. disp. 142. cap. 1. num. 4. Primo quia peccatum mortale est, quod Deus reputat non esse dimittendum, sed puniendum morte æterna, peccatum veniale est, quod Deus reputat esse dimittendum, ac non puniendum morte æterna; sed ex sola Dei voluntate libera pendet, quod aliqua peccata Deus nolit dimittere, sed punire pæna æterna, aliqua velit dimittere, ac non punire pæna æterna; ergo peccatum mortale differt à veniali, non ex natura rei, sed ex sola libera voluntate Dei. Hinc Vuicleffus intulit omnia peccata prædestinatorum de facto esse venialia, quia Deus omnia peccata prædestinatorum vult dimittere, & nullum punire pæna æterna; om-

omnia peccata reproborum esse mortalia, quia Deus vult illa punire pœna æterna.

2. Secundò peccatum mortale est, quod priuat gratia, quæ est vita animæ, & dissoluit amicitiam cum Deo: peccatum veniale est, quod non priuat gratia, nec dissoluit amicitiam cum Deo; sed quodlibet peccatum est offensa Dei, adeoque est dignum dissoluere diuinam amicitiam, & solum, ex diuina misericordia procedit, vt aliqua peccata de facto non dissoluant diuinam amicitiam; ergo ex sola diuina misericordia procedit, quod de facto aliqua peccata non sint mortalia, sed venialia.

3. Tertiò peccatum mortale est, quod meretur pœnam æternam; sed peccata, quæ de facto sunt venialia, si nunquam deleantur, pœnam æternam merentur, ideoque de facto in damnatis puniuntur pœna æterna, vt cum S.Thoma 1.2. quæstione 77. artic. 5. ad 3. docent Suarius, Vasquez, & Theologi penè omnes, & nos dicemus cum ipsis infra qu. 40. quod autem peccatum de facto deleatur, pendet ex diuina misericordia; ergo ex diuina misericordia pendet, quod aliqua peccata sint venialia.

4. Quartò si peccatum mortale differret à veniali ex natura rei, vel differret per hoc, quod mortale est contra præceptum, veniale contra consilium, vt docet Scotus in secundo distinctione 21. quæstione prima §. *dico ergo*; vel per hoc, quod

quod mortale sit circa finem, hoc est Deum, veniale sit circa media, hoc est circa creaturas, vt docere videntur Caietanus, & Corradus, quos alij sequuntur; vel differret per hoc, quod mortale sit contra legem, & præceptum, veniale non sit contra, sed præter legem, & præceptum, vt docent Alexander de Ales, S. Bonauentura, & alij, quos citat Vasquez 1.2. disp.143.cap.1.2.& 3; sed nullum ex his dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris. Nam qui facit contra consilium, per hoc præcisè, quod faciat contra consilium neque venialiter peccat, eo pacto, quo non peccant, qui contra consilium seruandi virginitatem, ducunt vxorem; ergo peccatum veniale non consistit in hoc, quod sit contra purum consilium. Probatur secunda pars minoris. Nam tum circa Deum, qui est finis, tum circa creaturas, quæ sunt media, possumus peccare, vel mortaliter, vel solum venialiter, ex grauitate, vel leuitate materiæ, ex eo quod peccemus cum plena libertate voluntatis, & aduertentia intellectus, vel absque plena libertate, & aduertentia; ergo peccatum mortale non differt à veniali per hoc, quod mortale sit circa finem, veniale circa media. Probatur tertia pars: nam sicut qui peccat mortaliter, furando rem magni pretij, facit contra legem diuinam dicentem *ne fureris rem magni pretij*, sic qui peccat venialiter, furando rem parui prætij, facit contra legem diuinam dicentem *ne fu-*

reris

teris rem parui pretij; ergo non solum peccatum mortale, sed etiam veniale est contra legem obligantem, ac proindè peccatum mortale non differt à veniali per hoc, quod mortale sit contra legem, veniale non sit contra legem, sed solum præter legem.

5. Respondeo omnes penè Scholasticos, quos refert, & sequitur Vasquez 1.2. disput. 142. cap.2. num.5. docere contra Gersonem, Almainum, & Roffensem, peccatum mortale differre à veniali ex natura rei, & non ex sola libera voluntate Dei: quin imò Petrus de Soto tractatu de discrimine peccatorum, lectione 6. circa finem, existimat contrariam sententiam ad errorem Stoicorum accedere, qui existimarunt omnia peccata esse æqualia: nec desunt, qui illam censeant temerariam. Probatur primo: nam peccatum mortale per hoc differt à veniali, quod peccatum mortale est offensa Dei ità grauis, vt mereatur nunquam dimitti, mereatur diuinam inimicitiam, priuationem æternam felicitatis, & pænam æternam, ac det Deo rationabile ius rescindendæ amicitiæ, ac puniendi pæna æterna; peccatum autem veniale est ità leue, vt non mereatur diuinam inimicitiam, neque priuationem æternæ felicitatis, neque pænam æternam, sed solum pænam temporalem; sed hæc grauitas, & leuitas conuenit peccatis mortalibus, ac venialibus ex natura rei, præscindendo à libera voluntate Dei; ergo peccata mortalia differunt à veniali-

bus ex natura rei, præſcindendo à libera voluntate Dei. Probatur minor: nam odium Dei, blaſphemiæ, homicidia &c. propter ſuam grauitatem merentur diuinam inimicitiam, & æternam damnationem: alioquin Deus iniuſtè, & gratis, ac ſine rationabili iure eſſet inimicus committentibus hæc peccata, eoſque puniret pæna æterna; peccata autem venialia, puta verba otioſa, aliaque ſimilia, in quæ ſepties in die cadit iuſtus, propter ſuam leuitatem, non merentur diuinam inimicitiam, & pænam æternam; ergo &c.

6. Reſpondent, omnia peccata etiam verba otioſa &c. ex ſe dare Deo rationabile ius reſcindendi amicitiam, ac puniendi peccantem pæna æterna; Deum autem propter quædam grauiora iuſtiſſimè reſcindere amicitiam, ac punire pæna æterna, propter alia leuiora miſericorditer non reſcindere amicitiam, ac non punire pæna æterna, ideoque illa conſtitui mortalia, hæc venialia, quæ pariter eſſent mortalia, ſi Deus vellet, vt iuſtè poſſet, propter illa reſcindere amicitiam, & punire pæna æterna.

7. Sed contrà primo: nam vt dicetur in tractatu de pænitentia, Deus cum ſit prima regula, eum, qui dignus eſt odio inimicitiæ, dum eſt dignus tali odio, non poteſt non odiſſe odio inimicitiæ, licet poſſit dimittendo peccatum, facere, vt non ſit dignus odio inimicitiæ, & ſic non amplius odiſſe odio inimicitiæ; ſed iuxta hanc ſententiam omnia peccata ſunt digna

odio

odio inimicitiæ; ergo Deus omnes peccantes, dum actu peccant, odit odio inimicitiæ; sed qui dum peccat, à Deo odio habetur odio inimicitiæ, & est dignus pæna æterna, peccat mortaliter; ergo omnis peccans de facto peccat mortaliter, & dum peccat est inimicus Deo, ac dignus pæna æterna, adeoque desinit esset iustus, quod est contra Tridentinum sessione 6. capite 11. dicens. *Licet enim in hac vita mortali Sancti, & iusti in leuia saltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata, quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti. Nam iustorum illa vox est, & humilis, & verax, dimitte nobis debita nostra.*

8. Contra est secundo: nam qui committit peccatum, per quod meretur diuinam inimicitiam, & pænam æternam, proculdubio desinit esse iustus, etiamsi Deus nolit acceptare ius ad inimicitiam, & ad punitionem æternam; sed vt docet Tridentinum verbis citatis, iusti dum committunt peccata leuia, & venialia, non propterea desinunt esse iusti; ergo peccata leuia, & venialia non merentur diuinam inimicitiam, & pænam æternam, adeoque ex natura rei differunt à mortalibus, quæ merentur diuinam inimicitiam, & pænam æternam.

9. Contra est tertiò, nam quod omnia peccata mereantur diuinam inimicitiam, repugnat bonitati naturæ rationalis, & perfectioni gratiæ sanctificantis; ergo &c. Probatur prima pars antecedentis:

tis: natura enim bona non debet habere necessitatem moralem ad hoc, vt sæpius in die committat peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, priuationem vltimi finis, & pœnam æternam; sed natura humana habet necessitatem moralem singulis diebus committendi plura peccata, ideoque Prouerbiorum 14. dicitur *septies in die cadit iustus*, Iacobi tertio, *in multis offendimus omnes*; Prima Ioannis primo, *si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*; ergo si omnia peccata ex natura sua merentur pœnam æternam, & inimicitiam diuinam, natura bona habet necessitatem moralem, ad hoc, vt sæpius in die committat peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, priuationem vltimi finis, & pœnam æternam, quod repugnat bonitati naturæ.

10. Probatur iam secunda pars antecedentis: nam repugnat gratiæ sanctificanti, quod ità imperfectè faciat hominem iustum, vt remaneat necessitatus moraliter ad hoc, vt singulis diebus committat peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, priuationem vltimi finis, & pœnam æternam; sed homo etiamsi habeat gratiam sanctificantem in gradu valdè excellenti, puta in eo gradu, in quo illam habuerunt Apostoli, remanet necessitatus moraliter ad committenda singulis diebus plura peccata, vt patet ex testimonijs Scripturæ iam allatis, & ex omnium sententia, quam ex professo docet Sanctus Augustinus libro secundo de peccatorum me-

meritis, & remissione; ergo si omnia peccata ex se merentur diuinam inimicitiam &c. homo quamuis habeat gratiam in gradu excellentissimo, remanet necessitatus moraliter ad hoc, vt singulis diebus committat plura peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, & pænam æternam.

11. Confirmatur, nam si peccatum mortale non differret ex natura rei à veniali, seclusa diuina reuelatione, non possemus dignoscere homicidium exempli gratia, adulterium &c. esse peccata mortalia, & efficere hominem simpliciter malum, verba otiosa, risum superfluum &c. esse peccata solum venialia, & non efficere hominem malum simpliciter; sed hoc dignoscimus; ergo &c.

12. Obijcies: peccatum mortale differt à veniali per hoc, quod mortale est transgressio præcepti grauiter obligantis, peccatum veniale est transgressio præcepti leuiter obligantis; sed ex diuina libertate pendet, quod præceptum obliget vel leuiter, vel grauiter; ergo ex diuina libertate pendet differentia peccati mortalis à veniali.

13. Respondeo primo, negando maiorem. Nam transgressio præcepti grauiter obligantis, si procedat ex deliberatione imperfecta, potest esse peccatum veniale: e. g. licet præceptum prohibens homicidium obliget grauiter, tamen si quis committat homicidium cum imperfecta deliberatione; peccat solum venialiter; ergo

 diffe-

16. Ex dictis inferri possunt aliquæ differentiæ peccati mortalis à veniali. Prima, & radicalis differentia, quam affert Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 72. art. 5. & quæst. 87. art.3. & quæst.88. artic. 1. est. Peccatum mortale est, quod ità transgreditur legem, vt auferat vitam spiritualem, adeoque sit ab intrinseco irreparabile: peccatum veniale est, quod ità transgreditur legem, vt non auferat vitam spiritualem, adeoque sit reparabile ab intrinseco. Probatur, & explicatur. Ex morbis corporeis illi dicuntur mortales, qui auferunt vitam corpoream, ideoque sunt irreparabiles ab intrinseco; siquidem vita est principium reparatiuum; illi autem morbi non sunt mortales, qui non auferunt vitam corpoream, sed solum auferunt debitum ordinem humorum, vel aliquid aliud conducens ad vitam, ideoque sunt curabiles, & reparabiles per ipsum principium vitale; sed peccatum est quidam morbus animæ, ideoque dicitur mortale, vel non mortale proportionaliter ac morbi corporis; ergo peccatum mortale est quod priuat vita spirituali animæ, ideoque est ab intrinseco irreparabile; peccatum autem veniale est quod ità est transgressio legis, vt non priuet vita spirituali animæ, ideoque est reparabile ab intrinseco; sed sicut vita corporea consistit in hoc, vt corpus sit vnitum animæ, quæ est finis corporis, sic vita spiritualis animæ consistit in hoc, vt anima per charitatem, vel per aliquid proportionale

cha-

charitati habeat debitum ordinem, & vnionem ad Deum, qui eſt vltimus finis animæ; ergo peccatum mortale eſt, quod ità tranſgreditur legem, vt priuet hominem debito ordine ad Deum, & debita vnione, hoc eſt charitate, vel aliquo proportionali charitati, ità vt auferens charitatem, vel aliquid proportionale, reddat hominem inimicum Deo: peccatum autem veniale eſt, quod ità tranſgreditur legem, vt hominem non priuet charitate, nec reddat inimicum Deo. Dixi vitam ſpiritualem conſiſtere, vel in charitate, vel in aliquo proportionali; quia licet in natura eleuata vita ſpiritualis conſiſtat in charitate, qua homo conſtituitur Deo amicus, ac dilectus amore amicitiæ, tamen in pura natura, vita ſpiritualis conſiſteret non in charitate, qua homo conſtitueretur Deo dilectus amore amicitiæ, ſed in aliquo proportionali, quo conſtitueretur Deo dilectus amore Domini erga ſeruum non eleuatum ad amicitiam, & filiationem: peccatum autem mortale auferret hoc proportionale, & redderet hominem inimicum Deo.

17. Ex hac prima, radicali, & eſſentiali differentia, inferuntur aliæ differentiæ minus radicales, ac per modum proprietatis. Secunda ergo differentia eſt: peccatum mortale eſt irreparabile, & inauferibile ab intrinſeco; peccatum veniale eſt reparabile, & auferibile ab intrinſeco. Probatur: nam morbi eatenus ſunt curabiles, & auferibiles ab intrinſe-

co, quatenus remanet principium vitale; ablato autem principio vitali, sunt incurabiles, & inauferibiles ab intrinseco, ideoque mortui à solo Deo possunt reuocari ad vitam, cæci, in quibus corruptum est ipsum principium vitale videndi, à solo Deo possunt illuminari; sed peccatum mortale aufert ipsam vitam spiritualem, veniale non aufert; ergo peccatum mortale est ab intrinseco irreparabile, & inauferibile, & cum Deus peccatum mortale remittit, facit miraculum maius, quam cum mortuum resuscitat, vt docet Sanctus Thomas, alijque communiter: peccatum autem veniale est ab intrinseco reparabile, & auferibile; siquidem vita gratiæ exigit, vt homo saltem cum consequitur beatitudinem, sanetur ab omnibus peccatis venialibus.

18. Tertia differentia est: peccatum mortale per se meretur pænam æternam; peccatum veniale per se meretur solum pænam temporalem. Probatur: nam peccatum, quod ex se est inauferibile, adeoque æternum, meretur puniri in æternum, peccatum autem, quod ex se est auferibile, & temporale, per se meretur puniri solum pæna temporali; sed peccatum mortale per se est inauferibile, & æternum, peccatum veniale est auferibile, ac temporale; ergo &c.

19. Quarta differentia est: peccatum mortale facit hominem simpliciter malum; peccatum veniale non facit simpliciter malum. Probatur: nam quod est inep-

tum ad suum finem est simpliciter malum: exempli gratia equus ineptus ad exercendas operationes, quæ sunt finis equi, est simpliciter malus in genere equi; sed homo per peccattum mortale fit ineptus ad consequendam Beatitudinem, quæ est vltimus finis hominis; per peccatum veniale non fit ineptus ad consequendam Beatitudinem, sed solum meretur aliquam dilationem Beatitudinis, & aliquam pænam temporalem; ergo &c.

20. Quinta differentia est: peccatum mortale est contra charitatem, cum auferat habitum charitatis, & gratiæ: peccatum autem veniale non est contra, sed præter charitatem, cum non auferat charitatem, sed solum non possit ordinari ad finem charitatis, & aliquo pacto est contra feruorem charitatis, vt loquuntur aliqui Theologi, quia est inconiungibiles cum actu perfectissimo charitatis, per quem videlicet velit aliquis efficaciter obseruare omnia omninò præcepta, tum grauiter, tum leuiter obligantia.

21. Sexta differentia est: peccatum mortale est propriè offensa Dei, peccatum veniale propriè non est offensa Dei, sed est pura transgressio legis. Probatur: nam propriè offensa Dei est, quæ dat Deo ius auferendi, vel saltem minuendi amicitiam; sed peccatum mortale dat Deo ius omnino auferendi amicitiam: peccatum autem veniale non dat ius auferendi, vel minuendi amicitiam, cum nullum auferat gradum gratiæ, sed solum dat ius

ad puniendum pœna temporali; ergo peccatum mortale est offensa Dei, peccatum veniale non est offensa Dei, sed est pura transgressio legis. Hinc sequitur peccatũ mortale habere malitiam infinitam saltem secundum quid, peccatum autem veniale nec habere hanc malitiam infinitã secundum quid. Probatur: nam offensa desumit suam malitiam à Persona offensa; pura autem transgressio legis desumit suam malitiam à fine legis, hoc est à bono intento per legem; sed peccatum mortale est offensa Dei, qui est persona infinita, peccatum autem veniale non est offensa Dei, sed est pura transgressio legis, quæ habet pro fine intento bonum solum finitum; ergo peccatum mortale habet malitiam secundum quid infinitam in ratione offensæ, peccatum autem veniale habet malitiam solum finitam desumptam ex fine legis, quam transgreditur. Facile est ex dictis inferre alias differentias, quarum aliquæ etiam indicabuntur in responsione ad quartum.

22. Opponit Vasquez 3. part. disp. 3. cap. 2. ad probandum peccatum veniale esse offensam Dei. Ad offensam Dei sufficit, vt sit actio displicens Deo, & contra eius voluntatem; sed peccatum veniale est actio Deo displicens; ergo &c.

23. Respondeo, distinguo maiorem: sufficit, vt sit actio Deo displicens vt opposita diuinæ dignitati, concedo; vt opposita bono intento per legem, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego con-

consequentiam. Actio displicens Deò purè vt opposita legi, & bono per legem intento, non est offensa, cum Deo non det vllum ius ad auferendam, vel minuendam amicitiam.

24. Dices primò: peccatum veniale minuit feruorem charitatis; sed charitas est amicitia; ergo minuit amicitiam.

25. Respondeo distinguo maiorem: minuit feruorem charitatis passiuæ, qua diligimur à Deó, & actiuæ, qua Deum habitualiter diligimus, nego; charitatis purè actiuæ, & actualis, qua Deum diligimus actu, & à qua possumus cessare etiam sine vllo peccato, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Peccatum veniale non minuit vllum gradum charitatis habitualis, & gratiæ, in qua consistit amicitia hominis cum Deo, per quam constituimur dilecti à Deo, & diligimus habitualiter Deum; sed solum minuit, vel potius impedit feruorem charitatis actualis, inquantum non est coniungibile cum actu feruentissimæ charitatis, quo ita Deum diligamus, vt ex eius amore velimus efficaciter in omnibus conformare nos diuinæ voluntati. Cum enim venialiter peccans, per hoc ipsum, quod peccat, non se conformet diuinæ voluntati, non potest cum peccato veniali coniungere illum actum feruentissimæ charitatis. Porrò actus non est offensa amici per hoc, quod sit inconiungibilis cum actu feruentissimi amoris erga amicum, si nihil imminuat de amici-

tia

tia habituali. Quia peccatum veniale, neque aufert, neque minuit charitatem habitualem, dicitur non esse contra charitatem, sed præter charitatem, in quantum non potest ordinari ad finem charitatis.

26. Dices secundò: qui Deo, & legi diuinæ præfert aliquod bonum temporale, contemnit, & offendit Deum, ac diuinam legem; sed qui venialiter peccat, Deo, & legi diuinæ præfert illud bonum temporale, pro quo peccat; ergo &c.

27. Respondeo, negando minorem. Qui ità vult aliquod bonum temporale, vt sit actu, vel habitu paratus illud bonum contemnere, si Deus id iubeat præcepto grauiter obligante, non præfert illud bonum Deo, & diuinæ legi, sed præfert Deum, & diuinam legem tali bono; sed qui solum venialiter peccat est actu, vel habitu paratus ad contemnendum illud bonum, pro quo peccat, si Deus grauiter iubeat talem contemptum; ergo non præfert illud bonum Deo, sed Deum præfert illi bono, ac solum peccat per hoc, quod minus præferat, & ponat impedimentum perfectæ prælationi.

28. Dices tertiò: saltem peccatum veniale est contra Deum vt legislatorem, & contra diuinam legem, & voluntatem.

29. Respondeo etiam hoc posse negari, & à multis negari. Potest enim dici cum Sancto Thoma 1.2. quæst. 88. art. 1. ad 1. Alexandro de Ales, Sancto Bonauentura, & alijs, quos citat Vasquez 1.2. disp.

disp.143. cap.1. 2. & 3. peccatum veniale non esse contra Deum vt legislatorem, neque contra legem, & voluntatem Dei, sed solum esse præter legem. Ratio est, quia esse contra Deum vt legislatorem, & contra legem diuinam est præferre aliquid Deo vt legislatori, ac diuinæ legi, & voluntati; sed venialiter peccans est saltem habitualiter paratus contemnere bonum, pro quo peccat, si Deus talem contemptum grauiter iubeat; ergo simpliciter præfert Deum, & diuinam legem,& voluntatem illi bono, pro quo peccat,ac proindè nullum bonum præfert Deo vt legislatori, eiusque legi, ac voluntati,ac solum peccat, quia minus præfert; ergo non facit contra Deum, & contra legem, sed præter legem, in quantum bonum,pro quo peccat, minus præfert legi, quam deberet.

30. Ad 1. nego maiorem, ac dico peccatum mortale esse, quod aufert vitam spiritualem, ideoque est irreparabile, & meretur diuinam inimicitiam, & pænam æternam, seu Deus velit illud misericorditer dimittere, siue non: peccatum autem veniale esse, quod ex se non aufert vitam spiritualem, ideoque ex se est reparabile, & si non coniungatur cum mortali, non meretur pænam æternam, seu Deus velit illud dimittere, & non punire pæna æterna, seu propter coniunctionem cum mortali, nolit illud dimittere, sed punire pæna æterna; sed hæc differentia est ex natura rei, præscindendo à libera volun-

differentia peccati venialis à mortali non eſt, quæ aſſignatur in argumento.

14. Reſpondeo ſecundo, nego minorem. Nam non pendet ex diuina libertate, quod præceptum prohibens odium Dei, blaſphemias, & alia peccata huiuſmodi facta cum plena deliberatione, obliget grauiter, cum eſſentialiter obliget grauiter; nec eſt in libertate Dei, vt præceptum prohibens actus imperfectè deliberatos obliget leuiter; ergo non pendet à diuina libertate, vt peccata facta ex imperfecta deliberatione ſint ſolum peccata venialia, & non ſint peccata mortalia; peccata autem facta ex perfecta deliberatione, & circa obiecta grauia, ſint mortalia. Addo, quod quidquid ſit, vtrum Deus ad aliquod leuè poſſit obligare grauiter; profecto Deus non poteſt grauiter obligare collectiuè ad omnia leuia. Ratio eſt; quia Deus non poteſt facere legem intolerabilem; ſed ſi daretur lex, qua grauiter obligaremur ad non dicendum vllum verbum otioſum, & ad facienda, & omittenda omnia, ad quæ facienda, vel omittenda de facto obligamur leuiter, talis lex eſſet intolerabilis; ergo Deus non poteſt ferre talem legem.

15. Reſpondeo tertio, diſtinguo conſequens; ergo ex diuina libertate pendet differentia peccati mortalis à veniali, ſuppoſita entitate actuum, nego; ex diuina libertate pendet ità cauſas diſponere, vt ſequatur potius peccatum veniale, quam mortale, vel è conuerſò, concedo conſe-

quen-

quentiam. Sensus quæstionis est, vtrum supposita entitate duorum actuum, quorum alter sit peccatum mortale, alter veniale, tales actus differant ex natura rei, ità vt alter ex natura sua mereatur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, alter ex natura sua non mereatur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, sed mereatur solum pœnam temporalem. In hac quæstione Aduersarij dicunt vtrumque actum ex natura rei mereri diuinam inimicitiam, & pœnam æternam; nos negamus, ac dicimus, alterum mereri diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, alterum non mereri, adeoque alterum actum esse peccatum essentialiter mortale, alterum esse peccatum essentialiter veniale. Cæterum non negamus posse nos ad aliqua obligari sub graui, ità vt si faciamus contra præceptum, faciamus actum, qui sit peccatum mortale; vel ad eadem posse obligari sub leui, ità vt sequatur actus, qui sit peccatum veniale, eo pacto, quo potest Deus vel ità disponere hominem, vt generet monstrum, vel ita, vt generet hominem; & tamen homo, & monstrum differunt essentialiter, & ex natura rei; ergo in casu posito peccatum mortale, & veniale differunt essentialiter, & ex natura rei. Confirmatur: nam licet ex diuina libertate pendeat, vt homo hic, & nunc faciat actum charitatis, vel fortitudinis, tamen actus charitatis essentialiter, & ex natura rei differt ab actu fortitudinis; ergo idem dicendum in casu nostro.

16. Ex dictis inferri possunt aliquæ differentiæ peccati mortalis à veniali. Prima, & radicalis differentia, quam affert Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 72. art. 5. & quæst. 87. art. 3. & quæst. 88. artic. 1. est. Peccatum mortale est, quod ità transgreditur legem, vt auferat vitam spiritualem, adeoque sit ab intrinseco irreparabile: peccatum veniale est, quod ità transgreditur legem, vt non auferat vitam spiritualem, adeoque sit reparabile ab intrinseco. Probatur, & explicatur. Ex morbis corporeis illi dicuntur mortales, qui auferunt vitam corpoream, ideoque sunt irreparabiles ab intrinseco; siquidem vita est principium reparatiuum; illi autem morbi non sunt mortales, qui non auferunt vitam corpoream, sed solum auferunt debitum ordinem humorum, vel aliquid aliud conducens ad vitam, ideoque sunt curabiles, & reparabiles per ipsum principium vitale; sed peccatum est quidam morbus animæ, ideoque dicitur mortale, vel non mortale proportionaliter ac morbi corporis; ergo peccatum mortale est quod priuat vita spirituali animæ, ideoque est ab intrinseco irreparabile; peccatum autem veniale est quod ità est transgressio legis, vt non priuet vita spirituali animæ, ideoque est reparabile ab intrinseco; sed sicut vita corporea consistit in hoc, vt corpus sit vnitum animæ, quæ est finis corporis, sic vita spiritualis animæ consistit in hoc, vt anima per charitatem, vel per aliquid proportionale

cha-

charitati habeat debitum ordinem, & vnionem ad Deum, qui est vltimus finis animæ; ergo peccatum mortale est, quod ità transgreditur legem, vt priuet hominem debito ordine ad Deum, & debita vnione, hoc est charitate, vel aliquo proportionali charitati, ità vt auferens charitatem, vel aliquid proportionale, reddat hominem inimicum Deo: peccatum autem veniale est, quod ità transgreditur legem, vt hominem non priuet charitate, nec reddat inimicum Deo. Dixi vitam spiritualem consistere, vel in charitate, vel in aliquo proportionali; quia licet in natura eleuata vita spiritualis consistat in charitate, qua homo constituitur Deo amicus, ac dilectus amore amicitiæ, tamen in pura natura, vita spiritualis consisteret non in charitate, qua homo constitueretur Deo dilectus amore amicitiæ, sed in aliquo proportionali, quo constitueretur Deo dilectus amore Domini erga seruum non eleuatum ad amicitiam, & filiationem: peccatum autem mortale auferret hoc proportionale, & redderet hominem inimicum Deo.

17. Ex hac prima, radicali, & essentiali differentia, inferuntur aliæ differentiæ minus radicales, ac per modum proprietatis. Secunda ergo differentia est: peccatum mortale est irreparabile, & inauferibile ab intrinseco; peccatum veniale est reparabile, & auferibile ab intrinseco. Probatur: nam morbi eatenus sunt curabiles, & auferibiles ab intrinse-

co, quatenus remanet principium vitale; ablato autem principio vitali, sunt incurabiles, & inauferibiles ab intrinseco, ideoque mortui à solo Deo possunt reuocari ad vitam, cæci, in quibus corruptum est ipsum principium vitale videndi, à solo Deo possunt illuminari; sed peccatum mortale aufert ipsam vitam spiritualem, veniale non aufert; ergo peccatum mortale est ab intrinseco irreparabile, & inauferibile, & cum Deus peccatum mortale remittit, facit miraculum maius, quam cum mortuum resuscitat, vt docet Sanctus Thomas, alijque communiter: peccatum autem veniale est ab intrinseco reparabile, & auferibile; siquidem vita gratiæ exigit, vt homo saltem cum consequitur beatitudinem, sanetur ab omnibus peccatis venialibus.

18. Tertia differentia est: peccatum mortale per se meretur pænam æternam; peccatum veniale per se meretur solum pænam temporalem. Probatur: nam peccatum, quod ex se est inauferibile, adeoque æternum, meretur puniri in æternum, peccatum autem, quod ex se est auferibile, & temporale, per se meretur puniri solum pæna temporali; sed peccatum mortale per se est inauferibile, & æternum, peccatum veniale est auferibile, ac temporale; ergo &c.

19. Quarta differentia est: peccatum mortale facit hominem simpliciter malum; peccatum veniale non facit simpliciter malum. Probatur: nam quod est inep-

tum ad suum finem est simpliciter malum: exempli gratia equus ineptus ad exercendas operationes, quæ sunt finis equi, est simpliciter malus in genere equi; sed homo per peccatum mortale fit ineptus ad consequendam Beatitudinem, quæ est vltimus finis hominis; per peccatum veniale non fit ineptus ad consequendam Beatitudinem, sed solum meretur aliquam dilationem Beatitudinis, & aliquam pænam temporalem; ergo &c.

20. Quinta differentia est: peccatum mortale est contra charitatem, cum auferat habitum charitatis, & gratiæ: peccatum autem veniale non est contra, sed præter charitatem, cum non auferat charitatem, sed solum non possit ordinari ad finem charitatis, & aliquo pacto est contra feruorem charitatis, vt loquuntur aliqui Theologi, quia est inconiungibiles cum actu perfectissimo charitatis, per quem videlicet velit aliquis efficaciter obseruare omnia omninò præcepta, tum grauiter, tum leuiter obligantia.

21. Sexta differentia est: peccatum mortale est propriè offensa Dei, peccatum veniale propriè non est offensa Dei, sed est pura transgressio legis. Probatur: nam propriè offensa Dei est, quæ dat Deo ius auferendi, vel saltem minuendi amicitiam; sed peccatum mortale dat Deo ius omnino auferendi amicitiam: peccatum autem veniale non dat ius auferendi, vel minuendi amicitiam, cum nullum auferat gradum gratiæ, sed solum dat ius

ad puniendum pæna temporali; ergo peccatum mortale est offensa Dei, peccatum veniale non est offensa Dei, sed est pura transgressio legis. Hinc sequitur peccatũ mortale habere malitiam infinitam saltem secundum quid, peccatum autem veniale nec habere hanc malitiam infinitã secundum quid. Probatur: nam offensa desumit suam malitiam à Persona offensa; pura autem transgressio legis desumit suam malitiam à fine legis, hoc est à bono intento per legem; sed peccatum mortale est offensa Dei, qui est persona infinita, peccatum autem veniale non est offensa Dei, sed est pura transgressio legis, quæ habet pro fine intento bonum solum finitum; ergo peccatum mortale habet malitiam secundum quid infinitam in ratione offensæ, peccatum autem veniale habet malitiam solum finitam desumptam ex fine legis, quam transgreditur. Facile est ex dictis inferre alias differentias, quarum aliquæ etiam indicabuntur in responsione ad quartum.

22. Opponit Vasquez 3. part. disp. 3. cap. 2. ad probandum peccatum veniale esse offensam Dei. Ad offensam Dei sufficit, vt sit actio displicens Deo, & contra eius voluntatem; sed peccatum veniale est actio Deo displicens; ergo &c.

23. Respondeo, distinguo maiorem: sufficit, vt sit actio Deo displicens vt opposita diuinæ dignitati, concedo; vt opposita bono intento per legem, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego con-

consequentiam. Actio displicens Deo purè vt opposita legi, & bono per legem intento, non est offensa, cum Deo non det vllum ius ad auferendam, vel minuendam amicitiam.

24. Dices primò: peccatum veniale minuit feruorem charitatis; sed charitas est amicitia; ergo minuit amicitiam.

25. Respondeo distinguo maiorem: minuit feruorem charitatis passiuæ, qua diligimur à Deo, & actiuæ, qua Deum habitualiter diligimus, nego; charitatis purè actiuæ, & actualis, qua Deum diligimus actu, & à qua possumus cessare etiam sine vllo peccato, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Peccatum veniale non minuit vllum gradum charitatis habitualis, & gratiæ, in qua consistit amicitia hominis cum Deo, per quam constituimur dilecti à Deo, & diligimus habitualiter Deum, sed solum minuit, vel potius impedit feruorem charitatis actualis, inquantum non est coniungibile cum actu feruentissimæ charitatis, quo ita Deum diligamus, vt ex eius amore velimus efficaciter in omnibus conformare nos diuinæ voluntati. Cum enim venialiter peccans, per hoc ipsum, quod peccat, non se conformet diuinæ voluntati, non potest cum peccato veniali coniungere illum actum feruentissimæ charitatis. Porrò actus non est offensa amici per hoc, quod sit inconiungibilis cum actu feruentissimi amoris erga amicum, si nihil imminuat de amici-

tia

tia habituali. Quia peccatum veniale, neque aufert, neque minuit charitatem habitualem, dicitur non esse contra charitatem, sed præter charitatem, in quantum non potest ordinari ad finem charitatis.

26. Dices secundò: qui Deo, & legi diuinæ præfert aliquod bonum temporale, contemnit, & offendit Deum, ac diuinam legem; sed qui venialiter peccat, Deo, & legi diuinæ præfert illud bonum temporale, pro quo peccat; ergo &c.

27. Respondeo, negando minorem. Qui ità vult aliquod bonum temporale, vt sit actu, vel habitu paratus illud bonum contemnere, si Deus id iubeat præcepto grauiter obligante, non præfert illud bonum Deo, & diuinæ legi, sed præfert Deum, & diuinam legem tali bono; sed qui solum venialiter peccat est actu, vel habitu paratus ad contemnendum illud bonum, pro quo peccat, si Deus grauiter iubeat talem contemptum; ergo non præfert illud bonum Deo, sed Deum præfert illi bono, ac solum peccat per hoc, quod minus præferat, & ponat impedimentum perfectæ prælationi.

28. Dices tertiò: saltem peccatum veniale est contra Deum vt legislatorem, & contra diuinam legem, & voluntatem.

29. Respondeo etiam hoc posse negari, & à multis negari. Potest enim dici cum Sancto Thoma 1.2. quæst. 88. art. 1. ad 1. Alexandro de Ales, Sancto Bonauentura, & alijs, quos citat Vasquez 1.2. disp.

disp. 143. cap. 1. 2. & 3. peccatum veniale non esse contra Deum vt legislatorem, neque contra legem, & voluntatem Dei, sed solum esse præter legem. Ratio est, quia esse contra Deum vt legislatorem, & contra legem diuinam est præferre aliquid Deo vt legislatori, ac diuinæ legi, & voluntati; sed venialiter peccans est saltem habitualiter paratus contemnere bonum, pro quo peccat, si Deus talem contemptum grauiter iubeat; ergo simpliciter præfert Deum, & diuinam legem, & voluntatem illi bono, pro quo peccat, ac proindè nullum bonum præfert Deo vt legislatori, eiusque legi, ac voluntati, ac solum peccat, quia minus præfert; ergo non facit contra Deum, & contra legem, sed præter legem, in quantum bonum, pro quo peccat, minus præfert legi, quam deberet.

30. Ad 1. nego maiorem, ac dico peccatum mortale esse, quod aufert vitam spiritualem, ideoque est irreparabile, & meretur diuinam inimicitiam, & pænam æternam, seu Deus velit illud misericorditer dimittere, siue non: peccatum autem veniale esse, quod ex se non aufert vitam spiritualem, ideoque ex se est reparabile, & si non coniungatur cum mortali, non meretur pænam æternam, seu Deus velit illud dimittere, & non punire pæna æterna, seu propter coniunctionem cum mortali, nolit illud dimittere, sed punire pæna æterna; sed hæc differentia est ex natura rei, præscindendo à libera volun-

voluntate Dei, vt ostensum est; ergo &c. Hinc sequitur contra Vuicleffum non omnia peccata Prædestinatorum esse venialia: e. g. licet Dauid esset prædestinatus, tamen per homicidium, & adulterium peccauit mortaliter, ac meritus est diuinam inimicitiam, & pœnam æternam. Sequitur rursus non omnia peccata reproborum esse mortalia: exempli gratia Iudas, dicendo verba otiosa, peccauit solum venialiter, ita vt per illa non meruerit diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, licet de facto fortasse Deus aliqua peccata venialia Iudæ propter coniunctionem cum mortali non dimiserit, sed puniat pœna æterna.

31. Ad 2. nego minorem, ac dico multa peccata non esse offensam Dei, nec mereri dissolutionem diuinæ amicitiæ, vt ostensum est, adeoque non esse mortalia, sed venialia ex natura rei, & præscindendo à libera voluntate Dei.

32. Ad 3. distinguo maiorem: peccatum mortale est, quod meretur pœnam æternam per se, etiamsi non coniungatur cum alio peccato, concedo; quod mereatur pœnam æternam per accidens, si coniungatur cum alio peccato ex se merente pœnam æternam, nego; & distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Differentia mortalis à veniali est, quod mortale per se meretur pœnam æternam, veniale per se non meretur pœnam æternam, licet possit illam mereri per accidens propter coniunctionem cum mor-

tali;

tali; sed ex natura rei præscindendo à libera voluntate Dei quædam peccata, puta adulterium, homicidium &c. merentur pænam æternam; quædam, vt verba otiosa, per se non merentur pænam æternam; ergo differunt ex natura rei, præscindendo à libera voluntate Dei, licet ex diuina misericordia pendeat, quod peccatum veniale neque per accidens mereatur pænam æternam, siquidem ad hoc requiritur, vt Deus liberè impediat coniunctionem peccati venialis non remissi cum finali peccato mortali.

33. Ad 4. respondeo primo, nego maiorem. Nam peccatum mortale non differt à veniali per vllam ex tribus differentijs allatis in argumento, sed differt differentijs à nobis assignatis. Respondeo secundò, nego minorem. Dico igitur primo, quod peccatum mortale est contra finem, in quantum meretur priuationem vltimi finis, hoc est beatitudinis; peccatum veniale est solum contra media, quia non meretur priuationem vltimi finis, sed solum aufert aliqua media vtilia, sed non necessaria ad Beatitudinem, adeoque sententia Caietani, & Corradi explicata in hoc sensu est vera, & habet fundamentum in S. Thoma 1.2. quæst.78. art.1. Dico secundo, quod peccatum mortale differt à veniali per hoc, quod mortale est contra legem necessariam ad salutem, veniale non est contra legem necessariam ad salutem, sed solum est præter talem legem, licet negari nequeat veniale esse

con-

contra aliquam legem non necessariam, & contrà aliquod præceptum obligans, ac non esse contra purum consilium. In hoc sensu sententia S. Bonauenturæ, & Alensis est vera, & habet fundamentum in S. Thoma 1. 2. quæst.88. art.1. ad 1.

QVAESTIO XXXII.

Vtrum peccatum mortale habeat malitiam infinitam simpliciter?

1. VIdetur peccatum mortale habere malitiam infinitam simpliciter, vt docuerunt Alexander de Ales 3. parte quæst.1. membro 6. art.2. S. Bonauentura in 3. dist. 11. quæst. 3. Riccardus ibidem, quos sequuntur multi recentiores, præsertim Thomistæ: primò quia, quo maior est persona offensa, eo maior est offensa; sed Deus, qui offenditur per peccatum mortale, est Persona simpliciter infinita; ergo &c.

2. Secundò tantum est malum priuationis, quantum est bonum, quo priuat; sed peccatum mortale priuat Deo, qui est bonum simpliciter infinitum; ergo &c.

3. Tertiò quod priuat bono maiori, & maiori in infinitum, est infinitum simpliciter in ratione mali priuatiui; sed peccatum mortale priuat gratia maiori, & maiori in infinitum; ergo &c.

4. Quartò peccatum, quod demeretur de condigno bonum maius, & maius in infi-

infinitum, est infinitũ simpliciter in ratione demeriti: sed peccatum mortale demeretur de condigno gratiam maiorem, & maiorem in infinitum: ergo &c.

5. Quintò peccatum eo est maius in ratione culpæ, quò maiorem pœnam meretur; sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, quæ est simpliciter infinita; ergo &c.

6. Sextò peccatum mortale priuat Deum ratione vltimi finis; sed hoc est priuare Deum infinito bono; ergo peccatum mortale priuat Deum infinito bono, ac proindè est infinitum malum.

7. Septimò peccatum mortale non est eligibile prò vllo bono consequendo, etiam maiori, & maiori in infinitum; ergò in ratione mali est maius quolibet bono in ratione boni etiam maiori, & maiori in infinitum; ergò est malum simpliciter infinitum.

8. Respondeo, quod explicata differentia peccati mortalis à veniali, sequitur vt examinemus, vtrum peccatum mortale sit infinitum simpliciter, vel secundum quid.

9. Dicendum primo: Peccatum mortale non est infinitum eo genere infinitatis, quo meritum, & satisfactio Christi sunt infinita; Probatur primo: nam vt dicetur in tractatu de Incarnatione, meritum, & satisfactio Christi ità sunt infinita in ratione meriti, & satisfactionis, vt singula Christi merita mereantur de condigno quodlibet præmium maius, & maius

in

in infinitum, & singulæ Christi satisfactiones possint satisfacere de condigno prò peccatis pluribus, & pluribus, maioribus, & maioribus in infinitum; ergo vt peccatum mortale esset proportionaliter infinitum in ratione demeriti, singula peccata mortalia deberent mereri de condigno quamlibet pœnam maiorem, & maiorem in infinitum; sed hoc est falsum; nàm quodlibet peccatum mortale meretur pœnam determinatam, & finitæ solùm intensionis; ergò &c.

10. Confirmátur: nam quodlibet Christi meritum ità est infinitum, vt non possit illi dari præmium excedens, vel æquale, & vt Christus non mereatur maius præmium per vnum meritum, quàm per plura; sed vnicuique peccato mortali dari potest pœna æqualis, & si daretur pœna maior, pœna excederet culpam, & peccator maiorem pœnam meretur per vnum peccatum, quàm per aliud, & per plura peccata, quam per vnum; ergo &c.

11. Probatur secundo à priori: nàm meritum Christi ideò est infinitum, quia opera meritoria Christi dignificantur formaliter per infinitam dignitatem infinitæ Personæ merentis; ergo vt demeritum peccati esset proportionaliter infinitum, actus peccaminosus deberet dignificari per indignitatem proportionaliter infinitã; sed repugnat indignitas proportionaliter infinita, ac æqualis diuinæ dignitati; ergo &c. Probatur assumptum: nàm sicut nullum malum potest esse tantum in ratione

ma-

mali, quam bonus est Deus, ità nulla indignitas potest esse tanta in ratione indignitatis, quanta est dignitas Dei.

12. Confirmatur: nàm indignitas peccati consistit in oppositione cum diuina dignitate. Sicut autem hæc oppositio non est tàm mala, quàm Deus est bonus, sic indignitas peccati non est tanta, quanta est dignitas Dei.

13. Dices: quare non asserimus, quod sicut opera meritoria Christi dignificantur formaliter ad præmium per infinitam dignitatem Personæ merentis, sic peccata mortalia dignificantur formaliter ad pœnam per infinitam dignitatem Personæ offensæ.

14. Respondeo rationem esse, quia dignitas Dei, quæ est in genere boni, potest quidem actus dignificare in genere boni, non autem in genere mali; eo pacto, quo albedo potest quidem subiectum reddere formaliter album, non autem nigrum; sed cum actus dignificatur ad præmium, dignificatur in genere boni; cum dignificatur ad pœnam, dignificatur in genere mali; ergo actus meritorius potest per dignitatem Personæ merentis dignificari formaliter ad præmium; actus autem malus per dignitatem Personæ offensæ non potest dignificari formaliter, sed solùm terminatiuè, & mensuratiuè, tanquàm à termino, & mensura extrinseca dignitatis ad pœnam; formaliter autem dignificatur per oppositionem cum dignitate Personæ offensæ.

15. Di-

15. Dices secundò : sicut Persona infinita si mereatur in natura assumpta, est digna, vt per quodlibet opus meritorium mereatur quodlibet præmium, vt dicetur in tractatu de Incarnatione, sic est digna, vt si offendatur à creatura, persona offendens per quodlibet opus demeritorium mereatur quamlibet pœnam.

16. Respondeo nego antecedens, & paritatem. Persona enim infinita merens, quodlibet opus meritorium naturæ assumptæ dignificat formaliter sua infinita dignitate, ac proindè quodlibet opus dignificat æqualiter, & ad quodlibet præmium: Persona infinita offensa non dignificat peccatum sua infinita dignitate formaliter, sed solum terminatiuè, formaliter autem offensa dignificatur per oppositionem cum infinita dignitate; ergo offensa, quo magis opponitur infinitæ dignitati, eo debet mereri maiorem pœnam.

17. Dicendum secundò cum S. Thoma 3. p. quæst. 1. artic. 2. Scoto in 3. dist. 19. quæst. vnica, sub finem in responsione ad 2. & dist. 20. quæst. vnica, & in 4. dist. 15. quæst. 1. quos sequuntur Suarez de actibus humanis tract. 15. de vitijs, & peccatis, disp. 2. sect. 3. Vasquez. hic disp. 2. cap. 2. Card. de Lugo de Incarnatione disput. 5. sect. 3. Pater Esparza quæst. 8. de Incarnatione, & plerique alij ex nostris recentioribus; peccatum mortale habet quamdam infinitatem in ratione offensæ, & malitiæ, qua est infinitum non simpliciter, sed secundum quid.

18. Pro-

18. Probatur prima pars, quod nimirum peccatum mortale habeat quamdam infinitatem in ratione offensæ, & malitiæ. Offensa enim crescit ex dignitate Personæ offensæ, & malitia crescit ex magnitudine boni, quo priuat, vt patet inductione; sed peccatum mortale est offensa Personæ infinitæ, & priuat Deo, qui est bonum infinitum; ergo habet quamdam infinitatem in ratione offensæ, & malitiæ.

29. Confirmatur: nàm offensa, quæ quia est contra Personam infinitam, excedit omnes offensas contra Personas finitas, licet maiores, & maiores in infinitum, habet quamdam infinitatem in ratione offensæ; & malitia, quæ quia priuat bono infinito, excedit omnia alia mala, quamuis maiora, & maiora priuantia bonis finitis, habet quemdam infinitatem in ratione malitiæ; sed offensa Dei quia est contra infinitam dignitatem Dei, excedit omnes alias offensas, licet maiores, & maiores contrà Personas finitas; & malitia peccati mortalis, quia priuat bono infinito, excedit omnia alia mala, licet maiora, & maiora priuantia bonis finitis; ergo &c.

20. Probatur secunda pars, quod nimirum peccatum mortale in ratione offensæ, & malitiæ sit infinitum solum secundum quid, non autem simpliciter. Vt enim peccatum mortale esset simpliciter infinitum in ratione offensæ, non solum deberet habere oppositionem cum Persona

na offensa, sed etiam deberet cum illa habere oppositionem infinitam; sed peccatum mortale licet opponatur Personæ infinitæ, tamen illi opponitur oppositione solum finita: siquidem potest opponi magis, & magis in infinitum, et quo maior in peccante est cognitio diuinæ dignitatis, eo maior est offensa, & oppositio cum tali dignitate; ergo &c. Similiter vt malitia peccati esset infinita, non solum deberet priuare peccantem bono infinito, sed etiam deberet priuare bono infinito, vt infinitè habibili, & vt infinitè debito; sed peccatum mortale priuat bono infinito solum vt finitè debito, & vt finito modo habibili: siquidem creatura potest Deum habere solum modo finito, & habet solum finitū simpliciter debitum habendi bonum infinitum; ergo &c.

21. Confirmatur: nàm quia visio Dei lic et videat obiectum infinitum, videt illud modo finito, ità vt visio infinitè deficiat, & degeneret ab obiecti nobilitate, non est simpliciter, sed solum secundum quid infinita; amor, quo Beati amant Deum, licet amet bonum infinitum, quia illud amat modo finito, & infinitè deficiente, ac degenerante ab amabilitate boni amati, non est simpliciter, sed solum secundum quid infinitus; ergo à pari.

22. Dices: quare peccatum mortale cum sit infinitum ex parte Personæ offensæ, finitum autem ex parte oppositionis cum Persona offensa, dicitur potius finitum, quàm infinitum.

23. Res-

23. Respondeo Personam offensam solum terminatiuè, & extrinsecè se habere ad peccatum, oppositionem cum Persona offensa intrinsecè constituere peccatum; ergo non est mirum, quod propter finitam oppositionem sit simpliciter finitum in ratione offensæ, propter infinitatem Personæ offensæ sit infinitum solum secundum quid. Confirmatur exemplis visionis, & amoris beatifici.

24. Addo, quod sicut quodlibet peccatum mortale, quia propter infinitatem Personæ offensæ habet quamdam infinitatem secundum quid in ratione offensæ, excedit omnes offensas, licet maiores, & maiores cuiuslibet Personæ finitæ dignioris, & dignioris; sic quia habet finitam oppositionem cum Persona offensa, potest in infinitum excedi ab alijs peccatis mortalibus habentibus maiorem, & maiorem in infinitum oppositionem cum Persona offensa. Ideo potest dici quodlibet peccatum mortale esse infinitum deorsum, quia continet sub se infinitas offensas maiores, & maiores in infinitum, & esse finitum sursum, quia exceditur ab infinitis offensis maioribus, & maioribus in infinitum.

25. Ad 1. respondeo primo argumentum probare, quod visio, & amor beatificus habent perfectionem simpliciter infinitam, adeoque nimis probare. Nam quo perfectius est obiectum visum, & amatum, eo perfectior est visio, & amor; sed obiectum visum, & amatum visione,

& amore beatifico eſt infinitum ſimpliciter; ergo &c.

26. Reſpondeo ſecundo directè, diſtinguo maiorem: quo maior eſt Perſona offenſa, eo maior eſt offenſa proportione adæquationis, cum offenſa ex aliqua ratione deficit, nego; proportione deficiente, concedo maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Vt creſcente obiecto viſo, & amato, viſio, & amor creſcant proportione adæquationis, viſio debet adæquare obiectum viſum, ità vt videat illud quantum eſt viſibile, adeoque comprehenſiuè, & amor debet adæquare obiectum amatum, ità vt amet illud quantum eſt amabile. Et quia viſio, qua Beati vident Deum, non vident Deum quantum eſt viſibilis, ſed infinitè deficit à diuina viſibilitate, & amor, quo Deum amant, non adæquat diuinam amabilitatem, ideò non creſcunt proportione adæquationis, ſed proportione infinitè deficiente, ac proindè licet obiectum viſum, & amatum ſit infinitum ſimpliciter, tamen viſio, & amor Beatificus, non ſunt infinita ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid, ſimpliciter autem ſunt finita. In caſu noſtro offenſa Dei licet offendat infinitam dignitatem, illam non adæquat, ſed infinitè deficit. Ratio eſt, quia offenſa alicuius dignitatis decreſcit ex imperfectione cognitionis, qua offendens cognoſcit talem dignitatem; ſed peccatum mortale fit cum cognitione infinitè deficiente dignitatis diuinæ; ergo peccatum mor-

mortale infinitè deficit in ratione offensæ à dignitate diuina, ideoque licet sit offensa dignitatis simpliciter infinitæ, non est infinitum simpliciter, sed solum secundum quid in ratione offensæ.

27. Ad 2. distinguo maiorem: tantum est malum priuationis, quantum est bonum, quo priuat, si bonum illud sit debitum vt habendum modo adæquante bonum, concedo; si sit debitum vt habendum modo deficiente, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quando bonum est debitum vt habendum modo adæquante ipsum bonum, tunc priuatio priuans tali bono est malum æquale ipsi bono: at quando bonum aliquod est debitum vt habendum solum modo inadæquato, imperfecto, ac deficiente, tunc priuatio talis boni non est malum æquale tali bono, sed ad summum] est malum æquale habitioni imperfectæ, qua posset, ac deberet haberi tale bonum; sed Deus, qui est bonum infinitum simpliciter, est habibilis à creatura habitione solum creata, imperfecta, & infinitè deficiente à bono habito; ergo peccatum priuans Deo est malum non æquale bono diuino, sed infinitè deficiens, ac proindè licet Deus sit bonum infinitum simpliciter, tamen peccatum non est malum infinitum simpliciter, sed solum secundum quid.

28. Confirmatur: nam qui bonum finito solum modo habet per gratiam, aut visionem beatificam, est finitè solum sanctus,

ctus, & Beatus; ergo peccatum mortale priuans Deo vt finitè habito, est solum finitum simpliciter in ratione mali, & priuationis.

29. Ad 3. distinguo maiorem: quod priuat bono maiori, & maiori in infinitum, vt finitè solum, & determinatè debito, est simpliciter infinitum in ratione mali, nego; vt infinitè debito, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Malum priuationis consistit in priuatione boni vt debiti, ideoque priuatio boni vt magis debiti est maius malum, quam priuatio eiusdem boni vt minus debiti, vt patet inductione; ergo priuatio boni maioris, & maioris in infinitum vt finitè solum debiti, non est malum simpliciter infinitum; sed peccatum mortale licet priuet gratia maiori, & maiori in infinitum, priuat tali gratia vt finitè solum debita: nam quilibet peccans habet finitum solum, & determinatum debitum ad non peccandum, & ad non priuandum se ipsum gratia; ergo &c. Confirmatur: nam cæcitas licet priuet potentia visiua perfectiori, & perfectiori in infinitum, tamen quia priuat potentia visiua vt finitè solum debita, non est malum infinitum, sed solum finitum; tenebræ licet priuent aerem luce maiori, & maiori in infinitum, non sunt malum infinitum; ergo à pari.

30. Ad 4. distinguo maiorem: quod demeretur de condigno bonum maius, & maius in infinitum cum infinito debito

illud

illud habendi, vel saltem illud non demerendi, est infinitum simpliciter in ratione demeriti, concedo; cum debito finito solum, ac determinato, nego; distinguo eodem pacto minorem; ac nego consequentiam. Vt demeritum sit simpliciter infinitum, non sufficit, vt demereatur bonum infinitum, sed requiritur, vt illud demereatur cum infinito debito illud habendi, vel saltem illud non demerendi; sed peccatum mortale licet demereatur gratiam maiorem, & maiorem in infinitum, tamen illam demeretur cum finito solum debito gratiam habendi, ac non demerendi; ergo &c. Quia verò licet omnia peccata demereantur de condigno omnem gratiam, tamen aliqua demerentur cum maiori, aliqua cum minori debito illam non demerendi, ideo peccatà mortalia possunt esse inæqualia in ratione demeriti.

31. Ad 5. desumptum ex æternitate pœnæ, respondeo argumentum solum probare peccatum mortale quoad culpam esse simpliciter infinitum extensiuè, ac duratiuè, ità vt debeat durare in æternum. Hoc autem nos vltrò concedimus, cum dicamus peccatum mortale ex se debere durare in æternum quoad culpam, ac proindè etiam quoad pœnam.

32. Dices primo: malum, quod exigit durare in æternum, eo ipso, habet malitiam quamdam infinitam intensiuè; ergo &c.

33. Respondeo, distinguo antecedens;

habet malitiam quamdam ſecundum quid infinitam intenſiuè, tranſeat; ſimpliciter, nego. Angeli, Anima rationalis, materia prima, viſio beatifica &c. etiamſi exigant durare in æternum, non habent bonitatem ſimpliciter, ſed ad ſummum ſecundum quid infinitam; ergo à pari. Si verò dicas, quod ideò hæc non ſunt ſimpliciter infinita in bonitate, quia exigunt conſeruari in æternum dependenter à diuino concurſu, proportionaliter peccatum exigit durare in æternum dependenter à diuina non remiſſione.

34. Dices ſecundo: ſi peccatum mereretur pænam temporalem infinitam intenſiuè, eſſet ſimpliciter infinitum intenſiuè; ſed maior eſt malitia peccati per hoc, quod mereatur pænam æternam finitam intenſiuè, quam eſſet per hoc, quod mereretur pænam temporalem infinitam intenſiuè; ergo peccatum habet etiam de facto malitiam ſimpliciter infinitam.

35. Reſpondeo negando maiorem. Ex eo, quod peccatum mortale mereretur pænam temporalem infinitam intenſiuè, non ſequitur, quod eſſet infinitum intenſiuè, ſed ad ſummum ſequitur, quod eſſet altioris ordinis, quam illa pæna; eo pacto, quo ex eo, quod vnicus homo eſſet melior infinitis equis, non ſequitur, quod homo haberet perfectionem infinitam intenſiuè, ſed ſolum ſequitur, quod haberet perfectionem ſuperioris ordinis, quam perfectio equi. Confirmatur: nam ſimili argumento poſſet probari actum cha-

charitatis esse infinitum intensiuè, sic arguendo. Si actus charitatis mereretur visionem temporalem infinitam intensiuè, & finitam extensiuè, haberet perfectionem infinitam intensiuè; sed actus charitatis meretur visionem finitam intensiuè, sed infinitam extensiuè, & duratiuè, quæ est melior, & eligibilior visione temporali infinita solum intensiuè; ergo actus charitatis habet perfectionem infinitam intensiuè.

36. Ad 6. distinguo maiorem: peccatum mortale priuat Deum ratione intrinseca vltimi finis, nego; ratione extrinseca vltimi finis, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus est intrinsecè vltimus finis per hoc, quod sit summum bonum, quod debet præponi omnibus alijs bonis: est autem extrinsecè vltimus finis per hoc, quod de facto ametur vt summum bonum, & à creatura præponatur omnibus alijs bonis. Esse intrinsecè vltimum finem, est bonum infinitum Dei: esse extrinsecè vltimum finem est bonum Dei solum finitum. Peccator dum peccat mortaliter, adeoque præponit Deo aliquod bonum creatum, priuat Deum ratione extrinseca, non autem intrinseca vltimi finis, ac proinde priuat Deum bono extrinseco, & finito, non autem bono intrinseco, & infinito; ergo peccatum mortale non est malum infinitum simpliciter, sed solum secundum quid.

37. Dices: peccator dum mortaliter

peccat, affectiuè, & quantum eſt ex ſe priuat Deum ratione intrinſeca vltimi finis; ergo affectiuè, & quantum eſt ex ſe priuat Deum bono infinito; ſed apud Deum affectus, & voluntas habetur pro effectu; e. g. qui habuit affectum, & voluntatem ex ſe efficacem occidendi hominem, moraliter, & imputatiuè ità ſe habet apud Deum, ac ſi occidiſſet hominem; ergo peccator dum peccat mortaliter, moraliter ità ſe habet, ac ſi priuaret Deum ratione intrinſeca vltimi finis, ac proinde ac ſi priuaret Deum bono infinito; ergo peccatum mortale habet malitiam moraliter, & imputatiuè infinitam ſimpliciter.

38. Confirmatur: nam poteſt aliquis ex odio Dei velle Deum deſtruere, ſi poſſet; ergo ſicut qui ex ſe vult hominem occidere, licet non poſſit occidere, moraliter quoad culpam ità ſe habet, ac ſi occideret; ſic qui vult Deum deſtruere, moraliter, & imputatiuè ità ſe habet, ac ſi deſtrueret; ſed ſi deſtrueret, peccatum illud deſtruendi Deum haberet malitiam ſimpliciter infinitam; ergo &c.

39. Reſpondeo, tranſeat antecedens, & primum conſequens, ac diſtinguo antecedens aſſumptum: apud Deum affectus, & voluntas habetur moraliter pro effectu, cum ex ſe eſt proportionata ad talem effectum cauſandum, concedo; cum eſt improportionata, nego antecedens; & nego conſequentiam. Apud Deum affectus, & voluntas, quæ eſt proportionata ad cauſan-

sandum effectum, moraliter, & imputatiuè habetur pro effectu, quia talem effectum continet in sua virtute: cum autem est improportionata ad effectum causandum, moraliter, & imputatiuè non habetur pro effectu, quia illum non contiinet in sua virtute; sed voluntas occidendi hominem potest ex se in aliquo casu causare destructionem hominis; voluntas destruendi Deum in nullo casu potest causare destructionem Dei; ergo &c. Confirmatur: nam si voluntas, & affectus haberetur pro effectu, quem pro nullo casu potest causare, voluntas, qua aliquis vellet dare Deo totum esse diuinum, moraliter esset æquè bona, ac si daret Deo esse diuinum, ac proindè haberet infinitam bonitatem simpliciter, quod nemo concedit; ergo &c. Voluntas igitur destruendi Deum, eumque priuandi ratione intrinseca vltimi finis, moraliter habet tantam malitiam, quantum est bonum, quo potest Deum priuare, vel potius quantum est debitum non priuandi Deum tali bono, vt dictum est in responsione ad tertium; sed potest Deum priuare bono solum extrinseco, & finito, ac debitum non priuandi Deum tali bono est simpliciter finitum; ergo habet malitiam solum finitam simpliciter.

40. Ad 7. respondeo primo argumentum nimis probare, cum probet etiam peccatum veniale esse infinitum, ac maius etiam bono incarnationis: siquidem nullum quamuis minimum peccatum veniale

eſt licitè eligibile ad conſequendum vllum bonum, etiam Incarnationis.

41. Reſpondeo ſecundo, diſtinguo antecedens: peccatum non eſt eligibile, neque permiſſibile ad conſequendum vllum bonum, nego; non eſt eligibile, ſed eſt permiſſibile, concedo; & nego conſequentiam; ac retorqueo argumentum. Si peccatum haberet malitiam infinitam, non ſolum non eſſet eligibile, ſed neque eſſet permiſſibile ad conſequendum vllum bonum; ſed licet non poſſit licitè eligi, poteſt licitè, & honeſtè permitti, ac de facto permittitur à Deo; ergo &c. Ratio igitur, cur peccatum non ſit eligibile pro vllo bono conſequendo, non eſt, quia ſit infinitum malum, vel quia ſit malum maius quolibet bono creato, ſed quia peccatum eſt malum eſſentialiter conſiſtens in hoc, vt fiat, cum non poteſt licitè fieri; ſed implicat, vt malum conſiſtens in hoc, vt fiat, cum non poteſt licitè fieri, poſſit licitè fieri ad conſequendum vllum bonum etiam maius malitia peccati: eo enim ipſo eſſet peccatum, & non eſſet peccatum, cum poſſet licitè fieri, & non poſſet licitè fieri; ergo peccatum licet ſit malum finitum, ac minus multis bonis, non poteſt licitè fieri ad conſequendum vllum bonum.

QVÆ-

QVAESTIO XXXIII.

Vtrum pura creatura possit facere actus moraliter æquè bonos, ac meritorios, ac peccatum mortale est malum, & demeritorium.

1. VIdetur, quod possit, vt docet Scotus in 3. dist. 20. quæst. vnica, & in 4. dist. 15. quæst. 1. & Caietanus 3. p. quæst. 1. art. 2. primò quia, quandoquidem malitia peccati consistit in priuatione honorationis Deo debitæ, tanta est malitia peccati, quanta est malitia priuationis, qua Deus priuatur honoratione debita; sed tanta est malitia priuationis, quanta est bonitas formæ, qua priuat; ergo tanta est malitia peccati mortalis, quanta est bonitas honorationis Deo debitæ hic & nunc; sed pura creatura potest facere actum bonum, quo reddat Deo tantam honorationem, quantam debet hic & nunc; siquidem non debet honorationem, quam non possit reddere; ergo pura creatura potest facere actum bonum, qui in bonitate morali sit æqualis malitiæ peccati.

2. Secundò, vt arguit Scotus: quantum bonum debebat esse in operante, tantum malum est peccatum; sed potest purus homo facere quantum bonum debebat esse in operante; ergo potest reddere tantum bonum, quantum malũ est peccatum.

3. Tertiò pura creatura non debet esse potentior ad malum per naturam, quam ad bonum per gratiam; sed si per gratiam non posset facere opus moraliter æquè bonum, ac est malum peccatum mortale, esset potentior ad malum per naturam, quam ad bonum per gratiam; ergo &c.

4. Quartò felicitas æterna, quæ est præmium actuum bonorum vt dignificatorum per gratiam, est maior in ratione boni, quam in ratione mali sit miseria æterna damnatorum, quæ est pæna actuum malorum; sed sicut præmium condignum in bonitate est æquale actibus bonis, ità pæna condigna in malitia est æqualis actibus malis: quod autem est æquale maiori, maius est eo, quod est æquale minori; ergo maior est bonitas actuum bonorum, vt dignificatorum per gratiam, quam sit malitia actuum malorum.

5. Quintò omne finitum adæquari potest, & etiam excedi ab alio finito, si in infinitum augeatur; sed malitia peccati mortalis est simpliciter finita, bonitas autem actus boni potest augeri in infinitum, tum multiplicando actus, tum eliciendo actus perfectiores, & perfectiores in infinitum; ergo &c.

6. Sextò non debet permitti malum maius ad eliciendum ex illo bonum minus; sed Deus sæpè permittit peccata mortalia ad eliciendum ex ipsis bona pænitentiæ, humilitatis, iustitiæ vindicatiuæ &c; ergo actus pænitentiæ, humiliationis, iustitiæ vindicatiuæ &c. non sunt

minus

minus boni, quam peccatum mortale sit malum.

7. Respondeo, quod si peccatum mortale haberet malitiam simpliciter infinitam, cum nullus actus puræ creaturæ possit habere bonitatem simpliciter infinitam, nulla pura creatura posset facere actum æquè bonum, ac est malum peccatum mortale. Sed quia diximus peccatum mortale habere malitiam simpliciter solum finitam, ac infinitam solum secundum quid, oritur præsens dubium, & quæritur, vtrum pura creatura possit facere actus æquè bonos, ac meritorios, ac est malum, & demeritorium peccatum mortale.

8. Dicendum primò: omnis actus moraliter bonus habet bonitatem infinitam secundum quid: omne peccatum mortale habet malitiam infinitam secundum quid.

9. Probatur: nam & actus honoratiuus crescit in bonitate ex dignitate Personæ honoratæ; & actus inhonoratiuus crescit in malitia ex dignitate Personæ inhonoratæ; ideoque honor præstitus digniori est melior, inhonoratio, qua inhonoratur Persona dignior, est deterior; sed omnis actus moraliter bonus est honoratiuus Dei, vt vltimi finis, & vt primæ regulæ; Deus autem habet dignitatem infinitam; omnis actus moraliter malus est inhonoratiuus eiusdem Dei; ergo omnis actus bonus habet bonitatem quamdam secundum quid infinitam; & omnis actus mortali-

taliter malus; habet malitiam quamdam secundum quid infinitam.

10. Dicendum secundò: quodlibet peccatum mortale habet malitiam moralem simpliciter maiorem bonitate cuiuslibet actus boni, eliciti à pura creatura, etiam ex viribus gratiæ.

11. Probatur primò: nam actus honoratiuus crescit quidem in bonitate propter dignitatem Personæ honoratæ, sed propter vilitatem honorantis, & propter eius distantiam ab honorato, non crescit, sed potius decrescit: e. g. honoratio exhibita Regi à rustico est minus bona, minusque meritoria, quam honoratio exhibita Regi à viro nobili. At actus inhonoratiuus crescit in malitia, & demerito, non solum propter dignitatem Personæ inhonoratæ, sed etiam propter vilitatem inhonorantis, & propter eius distantiam à persona inhonorata: exempli gratia actus, quo rusticus inhonorat Regem, est peior, ac magis demeritorius actu, quo Princeps contemnit Regem; sed omne peccatum mortale est actus, quo creatura infinitè vilis, & infinitè distans à Deo inhonorat Deum, saltem sub ratione vltimi finis, ac primæ regulæ; ergo omne peccatum mortale habet malitiam quamdam infinitam secundum quid, non solum propter dignitatem Dei, sed etiam propter infinitam vilitatem creaturæ, & propter infinitam distantiam creaturæ à Deo; sed nullus actus moraliter bonus puræ creaturæ habet infinitatem secundum quid

quid ex hoc secundò capite; ergo nullus actus moraliter bonus potest per suam bonitatem adæquare malitiam moralem peccati mortalis, eo pacto, quo linea infinita solum versus vnam partem, puta versus orientem, non potest adæquare lineam infinitam ex vtraque parte.

12. Probatur secundò: nam bonitas honorationis non crescit ex eo præcisè, quod honoratio sit debita, vel ex eo, quod sit magis debita: at malitia inhonorationis crescit ex eo, quod sit contra debitum honorandi, & ex eo, quod sit contra debitum magis, & magis honorandi: e. g. inhonoratio Personæ eo est peior, quo tali Personæ debetur maior honor, & maiori debito; sed creatura habet debitum secundum quid infinitum honorandi Deũ, & Deo debetur honor maior, & maior in infinitum; ergo malitia peccati mortalis Deum inhonorantis habet quamdam infinitatem secundum quid etiam ex hoc capite, quia est contra debitum secundum quid infinitum honorandi Deum honoratione maiori, & maiori in infinitum; actus autem honorationis ex hoc capite non habet malitiam proportionaliter infinitam secundum quid, ac proindè nullus actus bonus potest sua bonitate adæquare malitiam peccati mortalis.

13. Dices: sequeretur, quod habens minimum peccatum mortale esset moraliter magis malus, quam sit moraliter bona, & Sancta Beata Virgo, & quælibet pura creatura possibilis sanctior, & sanctior

ctior in infinitum; quod est absurdum.

14. Respondeo distinguo: esset magis malus ex genere, concedo; esset magis malus in suo genere, nego. Potest aliquis esse melior altero ex genere, sed esse minus bonus in suo genere: e. g. quilibet homo imperfectissimus ex genere est melior quolibet perfectissimo equo: e. g. Thersites, qui est homo imperfectissimus, ex genere est melior Bucephalo, qui est perfectissimus, & optimus equus. Natura enim humana est altioris generis, quam equina, ideoque non potest vnquam adæquari à perfectione equina. At homo imperfectissimus, puta Thersites, in suo genere est imperfectior Bucephalo, cum Thersites in genere hominis sit perfectus vt duo, Bucephalus in genere equi sit perfectus vt octo. In casu nostro quilibet minimus peccator ex genere est moraliter peior, quam sit sancta Beata Virgo, quia malitia moralis peccati mortalis, cum sit summa in genere malitiæ, est maior, & altioris ordinis, quam sit quælibet bonitas moralis puræ creaturæ, quæ non est summa in genere bonitatis. At minimus peccator in suo genere est minus malus, quam Beata Virgo sit bona in genere bonitatis moralis: nam minimus peccator in genere mali moraliter e. g. est malus vt vnum: Beata Virgo in genere moraliter boni est bona, & sancta, vt mille. Confirmatur: nam bonitas moralis puræ creaturæ est in tertio genere boni. In primo enim genere boni est

boni-

bonitas increata Dei; in secundo est bonitas humanitatis Christi, & bonitas actuum moralium Christi dignificatorum à Verbo: in tertio genere est bonitas actuum moralium puræ creaturæ dignificatorum à gratia: at malitia peccati mortalis est in supremo genere mali; ergo non est mirum, quod malitia ex genere suprema sit ex genere maior bonitate tertij generis. Addo omnes, qui dicunt malitiam peccati mortalis esse simpliciter infinitam, concedere, quod est maior, quam sint boni actus Beatæ Virginis, & cuiuslibet puræ creaturæ: ex ijs vero, qui dicunt malitiam peccati mortalis esse simpliciter finitam, plerique asserunt, quod in genere offensæ est maior, quam sit bonitas puræ creaturæ in genere meriti, & satisfactionis, ac proindè, nostram sententiam videri communiorem opposita.

15. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico malitiam priuationis posse esse maiorem bonitate formæ, qua priuat. Probatur: nam priuatio eiusdem formæ eo est peior, quo talis forma est magis debita, eo est minus mala, quo minus est debita: e.g. si idem honor debeatur Regi, & Principi inferiori, quia magis debetur Regi, quam Principi inferiori, peior est priuatio, qua Rex priuatur tali honore magis debito, quam priuatio, qua Princeps priuatur eodem honore minus debito; ergo priuatio, qua quis priuatur forma debita debito quodam infinito secundum quid, habet mali-

tiam

tiam infinitam secundum quid, quæ proindè est maior bonitate talis formæ, cum talis forma non sit melior ex eo præcisè, quod sit magis debita; sed peccatum mortale priuat Deum honoratione debita debito quodam infinito secundum quid, ac proindè habet malitiam infinitam secundum quid; ergo peccatum mortale habet malitiam maiorem bonitate actus boni. Confirmatur: nam honoratio exhibita infinitæ dignitati non est melior ex eo, quod exhibeatur à Persona infinitè vili: priuatio autem talis honorationis est deterior ex eo, quod persona infinitè vilis priuet honore debito personam infinitè excellentem; ergo priuatio honorationis debitæ habet malitiam maiorem bonitate talis honorationis.

16. Ad 2. ex Scoto nego maiorem. Peccatum enim est malum multò maius, quam sit bonum, quod debebat inesse operanti; siquidem habet malitiam quamdam infinitam secundum quid ex eo, quod priuet bono debito quodam debito infinito secundum quid, & ex eo, quod persona infinitè vilis priuet honoratione debita Personam infinitè dignam, vt probatum est.

17. Dices: tanta est malitia inhonorationis, quanta est eius distantia per defectum ab honoratione debita; sed tanta est distantia per defectum ab honoratione debita, quanta est bonitas honorationis debitæ; ergo tanta est malitia inhonorationis, quanta est bonitas honorationis debitæ.

17. Re-

18. Respondeo concedo maiorem, & distinguo minorem: tanta est distantia per defectum ab honoratione debita, quanta præcisè est bonitas honorationis debitæ, nego; quanta est bonitas honorationis debitæ, & quantus est moraliter ipse defectus, concedo; & nego consequentiam. Distantia albedinis à nigredine non est solum tanta, quanta est albedo, sed etiam quanta est nigredo, cum talis distantia compleatur ex albedine, & nigredine; ergo proportionaliter distantia per defectum inhonorationis ab honoratione debita tanta est, quanta est bonitas honorationis, & quantus moraliter est defectus; sed defectus desumit suam magnitudinem non solum ex eo, quod priuet tanta bonitate, sed etiam quod priuet tanta bonitate, quæ debita est debito secundum quid infinito; ergo distantia inhonorationis ab honoratione debita potest esse maior bonitate honorationis debitæ.

19. Confirmatur: nam defectus priuationis vtpotè peior, magis distat à bonitate formæ, qua priuat, quam defectus purè negatiuus, qui est minus malus; sed hoc esset impossibile, si distantia defectus esset præcisè tanta, quanta est bonitas formæ; ergo &c.

20. Ad 3. nego maiorem, quæ maior continet petitionem principij, hoc est contradictorium nostræ conclusionis. Ratio, quare creatura sit potentior ad malum per naturam, quam ad bonum per

gra-

gratiam, est quia, pura creatura per naturam infinitè deficit à summo bono, ac proindè est infinitè defectuosa; ergo non est mirum, quod possit facere actum malum infinitè defectuosum, habentem malitiam quamdam moralem infinitam secundum quid. At pura creatura per gratiam non infinitè, sed finitè solum accedit ad summum bonum, idque solum finitè participat; ergo non est mirum, quod non possit facere actum bonum habentem infinitatem secundum quid proportionalem infinitati, qua est infinita secundum quid malitia peccati. Nec ex hoc sequitur creaturam rationalem per suam naturam esse malam, sed solum sequitur ita esse bonam, vt per liberum arbitrium possit infinitè deficere à summa bonitate, & euadere infinitè mala secundum quid.

21. Ad 4. concedo maiorem, & distinguo minorem: sicut præmium in bonitate est æquale actibus bonis, ità pæna condigna in malitia est æqualis actibus malis eodem genere æqualitatis, nego; diuerso genere æqualitatis, concedo minorem; & nego consequentiam. Præmium condignum non debet esse æquale merito æqualitate arithmetica, sed debet esse arithmeticè melius merito. Probatur, nam beatitudo cum sit vltimus finis, est melior actibus meritorijs, qui non sunt vltimus finis, sed media conducentia ad vltimum finem; sed Beatitudo est præmium actuum bonorum; ergo præmium est

est melius merito, ac proindè non est arithmeticè æquale merito; ergo dum dicitur præmium esse æquale actibus bonis, non asseritur, quod sit arithmeticè æquale merito, sed solum asseritur, quod habet quamdam æqualitatem proportionis, per quam tanto merito proportionatur tantum præmium. Pæna condigna peccati non debet esse arithmeticè æqualis actibus malis, & peccaminosis, sed debet esse minus mala. Vt enim cum S. Thoma docet communis opinio, malum culpæ est maius malo pænæ, ac peius est mereri pænam, quam puniri pæna. Et ratio est, quia pæna est medicina culpæ, & inuenta est vt medium ad hoc, vt vitetur culpa; sed malum maius imprudenter ponitur ad impediendum malum minus, & ad medendum malo minori, vel etiam æquali; ergo pæna est malum non maius, neque æquale, sed minus culpa. Dum ergo dicitur, quod pæna debet esse æqualis actibus malis, non asseritur, quod debet esse æqualis arithmeticè, sed solum asseritur, quod debet habere quamdam æqualitatem proportionis, per quam tantæ culpæ proportionatur tanta pæna. Hinc sequitur diuerso genere æqualitatis præmium esse æquale merito, ac pæna sit æqualis demerito; siquidem præmium ita est æquale æqualitate proportionis, vt arithmeticè sit melius merito; pæna ita est æqualis æqualitate proportionis, vt arithmeticè sit minus mala, quam demeritum. Quia præmium est melius meritò,

pœna autem est minus mala, quam demeritum, ideò licet beatitudo, quæ est præmium, sit maior in genere boni, quam miseria in genere mali, meritum in genere boni potest esse minus bonum, quam demeritum, & peccatum in genere mali. Ratio est, quia licet, vt docet axioma commune, *si vinco vincentem te, vincam etiam te*, tamen non sequitur, *quod si vinco eum, qui vincitur a te, vincam te*; sed felicitas in ratione boni vincit miseriam, quæ miseria in ratione mali non vincit actus malos, sed ab ipsis vincitur; ergo non sequitur, quod felicitas in ratione boni vincat actus malos, ità vt felicitas sit maior in ratione boni, quam peccatum in ratione mali; sed felicitas in ratione boni vincit actus bonos, ac meritorios; ergo multo minus sequitur, quod actus boni vincant actus malos, ità vt in ratione boni sint magis boni, quam actus mali in ratione mali.

23. Ad 5. distinguo maiorem; omne finitum generis altioris potest adæquari, & etiam excedi ab alio finito inferioris generis, nego; quod non sit altioris generis, transeat; distinguo eodem pacto minorem; ac nego consequentiam. Finitum generis altioris non potest adæquari ab alio finito generis inferioris, etiamsi magis, & magis in infinitum augeatur: e.g. visio beatifica, quia est altioris generis, quam cognitio abstractiua Dei, non potest adæquari à cognitione abstractiua Dei, etiamsi magis, & magis augeatur in infi-

infinitum; sed malitia peccati mortalis est altioris generis, quam bonitas cuiuslibet actus puræ creaturæ; ergo &c.

24. Ad 6. distinguo maiorem; non debet permitti malum maius ad eliciendum ex eo solum bonum minus, concedo; ad eliciendum bonum minus non solum, sed inclusum in complexo bonorum, quod complexum sit bonum maius malo peccati, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus nunquam permittit peccatum, nisi ad eliciendam ex eo tantam diuinorum attributorum manifestationem, vt bonitas talis manifestationis vincat malitiam peccati. Permittit ergo aliquando peccatum mortale ad eliciendos actus pænitentiæ, humiliationis &c. qui actus sunt bona minora malo peccati, sed non permittit ad elicienda solum hæc bona minora, sed ad elicienda etiam alia bona, ex quorum complexo ita manifestentur, & explicentur ad extrà diuina attributa, præsertim misericordiæ, iustitiæ, sapientiæ &c. vt hæc manifestatio sit melior malo peccati.

25. Addo, quod vt dixi quæstione 54. de Deo peccatum mortale in genere mali est maius malum respectu peccantis, quam actus bonus puræ creaturæ sit honestus respectu honestè agentis; at respectu vniuersi peccatum mortale non est maius malum, quam sint multa bona, quæ Deus elicit ex peccato.

QVAESTIO XXXIV.

Vtrum malum culpæ mortalis, & venialis sit maius, & magis odibile, quam malum pænæ etiam æternæ?

1. VIdetur malum pænæ æternæ esse maius malo culpæ mortalis; primò quia æterna beatitudo, quæ est præmium actionum honestarum, est maius bonum, & magis amabile, quam actiones honestæ; ergo æterna miseria inferni, quæ est pæna peccati mortalis, est maius malum, & magis odibile, quam peccatum mortale.

2. Secundò malum æternum, & irreparabile est maius, magisque odio habendum, quam malum temporale, & reparabile; sed pæna peccati, hoc est æterna miseria est malum æternum, & irreparabile; ergo est malum maius malo peccati mortalis actualis, quod est temporale, ac reparabile.

3. Tertiò malum, quod illud habenti non potest esse occasio boni, est maius malo, quod illud habenti potest esse occasio maximi boni, etiam felicitatis æternæ; sed malum pænæ æternæ damni, ac sensus illud habenti non potest esse occasio ullius boni; malum autem peccati mortalis potest illud habenti esse occasio maximi boni, hoc est felicitatis æternæ; ergo.

4. Quar-

4. Quartò malum, quod nemo physicè potest sibi velle, & eligere, est maius malo, quod homo, & Angelus physicè potest sibi velle, & eligere; sed malum pænæ æternæ nemo physicè potest sibi velle, & eligere; malum autem peccati mortalis homines, & Angeli physicè possunt sibi velle, & eligere; ergo &c.

5. Quintò si peccatum mortale esset maius malum, quam pæna æterna, etiam peccatum veniale esset maius malum, quam pæna æterna; consequens est falsum; ergo &c.

6. Sextò videtur, quod etiamsi peccatum mortale esset maius malum, quam pæna æterna, tamen ex charitate debeamus magis odisse pænam æternam, quam peccatum mortale. Ex charitate enim non debemus magis odisse quod est maius malū, sed id, quod Deus vult nos magis odisse, eo pacto, quo licet peccatum alienum aliquando sit grauius, adeoque maius malum, quam peccatum nostrum, tamen quia Deus vult nos magis odisse peccatum nostrum, quam alienum, ex charitate debemus magis odisse peccatum nostrum, quam alienum; sed Deus vult nos magis odisse pænam peccati, quam peccatum; ergo &c. Probatur minor: Deus minatur nobis pænam, vt ex odio pænæ odio habeamus peccatum; sed propter quod vnumquodque tale, & illud magis; ergo quandoquidem Deus vult, vt ex odio pænæ odio habemus peccatum, vult, vt magis odio habeamus pæ-

nam, quam peccatum.

7. Respondeo, quod quia comparauimus malum peccati cum bono actus honesti, & ostendimus malum peccati mortalis esse maius bono actus honesti eliciti à pura creatura, sequitur, vt malum peccati comparemus cum malo pœnæ, præsertim æternæ, & examinemus, vtrum malum peccati mortalis, & etiam venialis sit maius, & ex charitate magis odibile, & odio habendum, quam malum pœnæ æternæ inferni?

8. Dicendum primò cum S. Thoma 1. p. quæst. 48. art. 6. & quæst. 1. de malo art. 5. maius est malum culpæ mortalis, quam malum pœnæ, quæ non includat culpam. Probatur primo: nam quod magis opponitur summo bono, est maius malum; sed magis opponitur summo bono culpa mortalis, quam pœna; ergo &c. Probatur minor: culpa enim mortalis consistit in hoc, vt sit offensa, & contemptus diuinæ bonitatis secundum se, ideoque opponitur diuinæ bonitati secundum se; pœna damni consistit in hoc, vt sit priuatio beatitudinis, seu participationis creatæ, qua Deus immediatè videtur, & amatur, ideoque opponitur Deo, seu summo bono, non secundum se, sed prout participabili à creatura participatione immediata; pœna sensus consistit in hoc, vt sit priuatio participationis creatæ, qua Deus participatur, non immediatè, sed mediatè, in quantum continetur in bonis creatis; sed opponitur Deo magis, quod oppo-

opponitur Deo secundum se, quam quod opponitur Deo vt participato à creaturis, seu participationi creatæ, qua Deus participatur immediatè, vel mediatè; ergo &c.

9. Probatur secundo, nam maius malum est, quod ita opponitur Deo, vt Deus non possit illud velle, quam quod ita opponitur, vt Deus possit illud velle, saltem ex aliqua suppositione; sed malum culpæ Deus non potest velle, sed solum potest permittere, malum pænæ Deus potest velle, ac de facto vult ex suppositione peccati; ergo &c.

10. Probatur tertiò: nam maius malum est, quod constituit hominem malum, quam quod non constituit malum; ideoque Sanctus Dionysius capite 4. de diuinis nominibus dicit, quod non est malum puniri, sed fieri pæna dignum; sed peccatum mortale constituit hominem malum, & pæna dignum, pæna non constituit malum; ergo.

11. Probatur quartò: nam malum, quod sapiens inducit ad vitandum, vel reordinandum aliud malum, est minus, & minus odibile, quam malum, quod intendit vitare: exempli gratia malum abscissionis brachij, quod medicus inducit ad vitandam mortem, est malum minus morte; sed Deus inducit malum pænæ, vt vitetur, vel reordinetur malum culpæ; ergo &c.

12. Hinc sequitur pænam etiam æternam, in quantum præcisè est pæna, esse

minus malam, & minus odibilem culpā mortali actuali physicè momentanea. Ratio est, quia pœna æterna à Deo inducitur, vt vitemus culpas mortales actuales momentaneas.

13. Dicendum secundò: peccatum debemus odisse super omnia mala, quæ non includunt peccatum. Probatur, nam per charitatem ità debemus peccatum odisse propter eius malitiam, vt efficaciter velimus nunquam peccare, & vt simus parati pati omnia mala, quæ peccatum non includunt, ne peccemus; sed qui ita odit peccatum propter eius malitiam, vt ne peccet, sit paratus pati omnia mala, quæ peccatum non includunt, odit peccatum super omnia mala, quæ peccatum non includunt; ergo.

14. Dicendum tertiò: nullum malum peccatum non includens possumus licitè odisse super omnia mala. Probatur: nam nullum malum peccatum non includens possumus ità odisse, vt in nullo casu velimus illud pati, sed debemus esse parati ad illud patiendum in casu, in quo necessarium sit illud pati ad vitandum peccatum; sed quod debemus ita odisse, vt tamen simus parati ad patiendum illud, si necessarium sit ad euitandum malum peccati, non possumus licitè odisse super omnia, sed debemus odisse infra malum peccati; ergo &c.

15. Dicendum quartò: pœna inferni adæquatè sumpta includit formaliter, vel connexiuè peccata grauissima, & plura, & plu-

& plura in infinitum, ideoque ex charitate debet odio haberi super omnia peccata huius vitæ. Probatur: pæna enim inferni adæquatè sumpta consistit in statu, in quo damnati carebunt æterna beatitudine, patientur acerbissimam pænam sensus, ac per totam æternitatem Deum odio habebunt, & blasphemabunt; sed hoc vltimum includit plura, & plura in infinitum peccata grauissima Deum odio habendi, & blasphemandi; ex charitate autem magis debemus odisse peccata odij Dei, & blasphemiæ plura, & plura in infinitum, quam peccata huius vitæ minus grauia, ac in numero determinato, ac certo; ergo &c.

16. Obijcies: peccatum secundum rationem formalem culpæ non potest esse pæna peccati, vt docet S. Thomas 1.2. quæst. 87. art. 2. sed solum potest esse pæna secundum antecedentem subtractionem auxilij ad non peccandum; secundum simultaneam substantiam actus afflictiui, eo pacto, quo odium, & inuidia in Deum, quem damnati sciunt esse summè felicem, maximè illos cruciat; & secundum consequentes effectus peccati; ergo pæna inferni adæquatè sumpta, non includit formalem rationem culpæ, adeoque non est odibilior peccatis huius vitæ.

17. Respondeo primo, quod Scotus in 1. dist. 36. docet peccatum secundum ipsam formalem rationem culpæ posse esse pænam peccati. Secundo dico, quod si pæna inferni non includit formaliter ra-

tionem culpæ, præcisè propter formalem rationem pænæ non est odibilior peccatis huius vitæ; simpliciter tamen propter formalem rationem culpæ, cum qua est inseparabiliter connexa, est odibilior peccatis huius vitæ. Explicatur exemplo. Fingamus dari duos dolores, alterum vehementissimum, sed non connexum cum morte; alterum leuem, sed connexum cum morte; si tales, dolores considerentur præcisè, in quantum sunt dolor, odibilior est dolor vehemens non connexus cum morte, quam dolor leuis connexus cum morte; at absolutè odibilior est dolor leuis connexus cum morte, quam dolor vehemens non connexus cum morte, quia ex odio mortis simpliciter debemus magis odisse leuem dolorem cum morte connexum, quam dolorem grauem non connexum cum morte. In casu nostro si considerentur peccata huius vitæ, & pæna inferni, in quantum præcisè est pæna, & non includit culpam, odibiliora sunt peccata huius vitæ, quam pæna inferni, quia malum culpæ est maius malo pænæ secundum se consideratæ. At simpliciter ex odio culpæ, cum qua est inseparabiliter connexa pæna inferni adæquatè sumpta, odibilior est pæna inferni, quam peccata huius vitæ.

18. Dicendum quinto: etiam pæna æterna damni, & pæna æterna sensus ita includunt peccatum, vt absolutè, & simpliciter ex odio peccati sint odibiliores quolibet alio peccato huius vitæ. Probatur,

tur, nam illud, quod non vitare est grauius peccatum, quam non vitare quodlibet aliud peccatum, ità includit peccatum, vt simpliciter ex odio peccati sit odibilius quolibet alio peccato huius vitæ; sed non vitare pænam æternam damni, ac sensus, quæ sunt connexa cum pluribus, & pluribus in infinitum peccatis odij Dei, est grauius peccatum, quam non vitare quodlibet aliud peccatum huius vitæ; ergo &c.

19. Dicendum sextò: ex charitate non debemus ita odisse peccatum, vt ne peccemus, simus parati pati pænam æternam sensus, vel pænam inferni adæquatè sumptam. Probatur, nam ex charitate non debemus ità odisse peccatum, vt ad vitandum peccatum simus parati pati malum, quod ex eadem charitate debemus magis odisse, & vitare, quam tale peccatum; sed ex charitate debemus magis odisse pænam æternam damni, ac sensus, & pænam inferni adæquatè sumptam, quam quodlibet peccatum huius vitæ; ergo &c.

20. Confirmatur, nam proculdubio ex charitate non debemus facere hunc actum: *ita nolo hic, & nuuc peccare, vt ne peccem, sim paratus pati malum semper connexum cum peccatis pluribus, & grauioribus.*

21. Dicendum septimò: Deus non potest obligare hominem ad volendum, vel acceptandum infernum, ne peccet, adeoque homo ad hoc non potest obli-

gari ſaltem per ſe. Probatur: Deus non poteſt obligare hominem, ne peccet, ad volendum, vel acceptandum malum, quod tenetur vitare præcepto naturali indiſpenſabili; ſed homo præcepto naturali indiſpenſabili obligatur ad vitandam priuationem vltimi finis, æternam miſeriam, & ſtatum, in quo ſit in æternum peccaturus, quæ omnia includuntur in inferno, adeoque obligatur ad vitandum infernum; ergo &c.

22. Sed quæres, vtrum poſſit homo per accidens, & ex errore obligari ad acceptandum infernum?

23. Reſpondetur, quod poteſt, ſi ſumat æquiuocè nomen inferni, alioquin non poteſt. Explicatur. Dum quæritur, vtrum poſſit homo per accidens ex perplexitate conſcientiæ, vt vocant, obligari ad faciendum vnum peccatum, ne committat aliud: reſpondetur, quod poteſt, ſumendo æquiuocè nomen peccati, alioquin non poteſt. Ratio eſt, quia peccatum, ſi non ſumatur æquiuocè, eſt actio, quam obligamur non facere; ſed profectò non poteſt homo exiſtimare, quod obligetur ad faciendam actionem, quam obligatur non facere; ergo non poteſt obligari ad faciendum vnum peccatum, ne committat aliud, niſi æquiuocè ſumat nomen peccati. Proportionaliter nomen inferni ſignificat ſtatum, in quo homo priuatur ſuo vltimo fine, patitur æternam miſeriam, & per totam æternitatem eſt peccaturus; ſed nemo poteſt exiſtimare,

quod

quod obligatur ad volendum, vel acceptandum talem statum; siquidem est primum principium practicum, quod vnusquisque obligatur ad hunc statum vitandum; ergo non potest obligari ad volendum, & acceptandum infernum, nisi sumat æquiuocè, vel figuratè nomen inferni. Qui igitur aliquando ad exprimendum amorem Dei, & odium peccati, dicunt se esse paratos pati infernum, ne peccent, & vt Deus glorificetur, æquiuocè, seu figuratè sumunt nomen inferni, ac nomine inferni intelligunt aliquod magnum malum physicum, honestè eligibile, & patienter tolerabile ex amore Dei, cum verè infernus sit maximum malum ex sua essentia non honestè eligibile, ac non solum non patienter tolerabile ex amore Dei, sed includens priuationem auxiliorum necessariorũ ad Deum amandum, & ad faciendum vllum actum honestum, & necessitatem saltem moraliter per totam æternitatem odio habendi, ac blasphemandi Deum; quod malum nulli est infligibile, nisi ex eo, quod odio habeatur à Deo, & sit in æternum futurus inimicus Deo.

24. Dicendum octauo: ex charitate debemus simpliciter magis odisse culpam, quam pænam. Probatur, nam ex charitate simpliciter debemus magis odisse maius malum, ac magis oppositum summo bono; sed culpa est maius malum, & magis oppositum summo bono, quam pæna, vt dictum est; ergo. Confirmatur,

nam etiamsi pœnam inferni debeamus magis odisse, quam culpas huius vitæ, tamen debemus illam magis odisse propter rationem culpæ, quam includit, quam propter rationem pœnæ; ergo simpliciter culpam debemus magis odisse, quam pœnam.

25. Potest quæri, vtrum etiam culpa venialis sit maius malum pœna æterna?

26. Respondetur culpam venialem esse maius malum in ratione ineligibilis, sed esse minùs malum in ratione nociui, ac simpliciter, & absolutè esse minus malum, quàm pœna æterna.

27. Probatur prima pars. Quod enim in nullo casu, & ex nulla suppositione potest honestè eligi, est maius malum in ratione ineligibilis, quam quod ex aliqua suppositione potest honestè eligi à nobis, vel à Deo; sed peccatum veniale ex nulla suppositione potest honestè eligi à nobis, vel à Deo; pœna æterna ex suppositione peccati potest honestè eligi à Deo, ac de facto eligitur; ergo &c.

28. Probatur secunda pars: nam illud, quod priuat nos, & Deum maiori bono, & magis irreparabiliter, magis nocet, quam id, quod priuat minori bono; sed pœna æterna priuat nos irreparabiliter summo bono beatitudinis, & Deum summa gloria per se ab illo intenta, quam gloriam haberet ex nostra Beatitudine; peccatum autem veniale non est offensa, neque contemptus Dei, sed est pura violatio legis secundariæ, ac nos non red-

dit

dit simpliciter malos, nec priuat bonis gratiæ, & beatitudinis, sed solum beatitudinem retardat, & inducit malum temporale pænæ sensus; ergo &c.

29. Probatur tertia pars: nam simpliciter, & absolutè maius malum est, non quod est magis ineligibile, sed quod magis nocet, ac priuat Deum, & nos maiori bono; sed pæna æterna magis nocet, quam peccatum veniale, & priuat nos, & Deum maiori bono; ergo.

30. Addo primo, quod respectu nostri pæna æterna est magis ineligibilis, quam peccatum veniale. Ratio est, quia id, ad quod vitandum obligamur sub mortali, est magis ineligibile à nobis, quam id, ad quod vitandum obligamur solum sub veniali; sed ad vitandam pænam æternam obligamur sub mortali, ad vitandam culpam venialem obligamur tantummodo sub veniali; ergo &c.

31. Addo secundo, quod argumentum probans culpam esse peiorem pæna, ex eo, quod culpa neque ex suppositione potest honestè eligi, cum pæna possit ex suppositione peccati à Deo honestè eligi, ostendit vniuersaliter culpam esse maius malum, non absolutè, & simpliciter, sed solum in ratione ineligibilis.

32. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Prima, & radicalis disparitas est, quia præmium Beatitudinis est ipsa perfecta coniunctio cum summo bono, meritum verò actionum honestarum est solum dispositio, & ius ad obti-

nendam perfectam coniunctionem cum summo bono; sed ex se constat, quod melior, & amabilior est perfecta coniunctio cum summo bono, quam dispositio, & ius ad illam obtinendam; ergo &c. E conuerso miseria in quantum est purè pœna, est separatio à summo bono vt participabili à nobis; culpa est separatio à summo bono illi opposita, in quantum est bonum in se; sed peior, & odibilior est separatio à summo bono, in quantum est bonum in se, quam separatio à summo bono vt participabili à nobis; ergo &c. Secunda disparitas est, quia id, quod à sapiente artifice præcipitur vt medium, & dispositio ad obtinendum aliquem finem, est minus bonum, & minus amabile, quam talis finis: ex. gr. actiones, quas medicus ægroto præcipit vt media, & dispositiones ad obtinendam sanitatem, sunt minus bonæ, ac minus amabiles, quam ipsa sanitas; sed Deus præcipit actiones honestas vt media, ac dispositiones ad obtinendam beatitudinem, quæ est vltimus finis; ergo &c. E conuerso malum, quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud malum, est minus, & minus odibile, quam malum, quod intendit vitare: e.g. malum abscissionis brachij, quod medicus inducit ad vitandam mortem, est malum minus morte; sed Deus inducit malum pœnæ, vt vitetur, vel reordinetur malum culpæ; ergo &c.

33. Breuius colligendo vtramque disparitatem, præmium, hoc est beatitudo

est

est perfecta coniunctio cum summo bono; quæ à Deo intenditur vt finis, & in ordine ad quam præcipiuntur merita vt media, & dispositiones; sed quod intenditur vt finis est meliùs, & amabilius ijs, quæ intenduntur vt media, ac dispositiones; ergo &c. E conuerso pæna est malum, quod à Deo inducitur ad impediendum, vel corrigendum malum culpæ; sed malum, quod à Deo inducitur ad impediendum, vel corrigendum aliud malum, est minus malum, minusque odibile; ergo &c.

34. Ad 2. distinguo maiorem; malum æternum, & irreparabile est maius malo temporali, & reparabili, si sint eiusdem generis, concedo; si sint diuersi generis, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Bonum temporale potest esse minus bono æterno, quod sit diuersi generis: e. g. vita temporalis hominis, aut Angeli potest esse melior vita æterna plantæ: actus temporalis charitatis potest esse melior, quam aliquis actus muscæ durans in æternum; sed actus temporalis peccati mortalis, cum sit malum morale, cum opponatur Deo secundum se, cum reddat hominem malum, est diuersi generis, quam pæna æterna; ergo peccatum mortale temporale potest esse malum maius malo pænæ æternæ. Confirmatur: nam malum physicè temporale, quod ex sua natura debet moraliter esse æternum, & debet reordinari pæna æterna, est maius malo, quod ita est physicè æternum, vt

ex

ex sua natura sit reordinatiuum illius mali physici temporalis, & moraliter æterni; sed peccatum mortale momentaneum est malum physicè temporale, quod moraliter debet esse æternum, ac debet reordinari pœna æterna, quæ in quantum est reordinatiua habet rationem boni; ergo &c.

36. Ad 3. distinguo maiorem: malum, quod non potest illud habenti esse occasio boni, est maius malo, quod potest esse occasio boni data, & faciendo iuxta naturam talis mali, transeat; quod potest esse occasio purè accepta, & faciendo contra naturam talis mali, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Bonum minuitur per hoc, quod possit esse occasio data mali, hoc est per hoc, quod faciendo iuxta naturam illius, possit esse occasio mali: at bonum non minuitur per hoc, quod possit esse occasio mali, non data, sed purè accepta, hoc est per hoc, quod possit esse occasio mali, faciendo contra naturam ipsius: nam Deus est summum bonum, licet sit occasio maximorum malorum, hoc est peccatorum, quia non est occasio data, sed purè accepta, siquidem peccatores peccant, non quatenus operantur iuxta naturam Dei, sed quatenus operantur contra id, quod Deus exigit. Proportionaliter peccatum est malum summum ex genere, licet possit esse occasio plurium bonorum: nam est occasio purè accepta, siquidem peccatum ex se non confert ad illa bona,

quæ

qu æ Deus elicit ex peccatis; sed Deus illa bona ex peccatis elicit, cum peccata ex se exigerent opposita mala. At pæna etiam æterna ex se, & ex natura sua est formaliter bonum reordinatiuum peccati, & est occasio data plurium bonorum, non quidem patienti, sed alijs, cum ex se alios deterreat à peccando, & impellat ad bene agendum; sed quod ex se est occasio data boni est minus malum, quam quod ex se est occasio boni purè accepta; ergo pæna æterna est minus malum, quam culpa.

37. Ad 4. distinguo maiorem: malum, quod nemo potest sibi velle, & eligere, cæteris paribus, est maius malo, quod homo, vel Angelus potest sibi velle, & eligere, transeat; si cætera non sint paria, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Malum volibile à creatura, sed inuolibile à Deo, cuius voluntas est prima regula, potest esse maius malo physicè volibili à creatura, sed inuolibili à Deo; sed malum culpæ ita est volibile à creatura, vt sit inuolibile à Deo, ac solum possit permitti; malum pænæ æternæ ita est sibi ipsi inuolibile à creatura, vt sit volibile à Deo, qui peccatoribus iustissimè potest velle pænam æternam; ergo malum culpæ mortalis potest esse maius malo pænæ æternæ. Peius nimirum est voluntariè facere contra voluntatem Dei, Deum offendendo, quam inuoluntariè pati æternam pænam iustam, & à Deo iustissimè volitam.

38. Ad

tionem culpæ, præcisè propter formalem rationem pænæ non est odibilior peccatis huius vitæ; simpliciter tamen propter formalem rationem culpæ, cum qua est inseparabiliter connexa, est odibilior peccatis huius vitæ. Explicatur exemplo. Fingamus dari duos dolores, alterum vehementissimum, sed non connexum cum morte; alterum leuem, sed connexum cum morte; si tales, dolores considerentur præcisè, in quantum sunt dolor, odibilior est dolor vehemens non connexus cum morte, quam dolor leuis connexus cum morte; at absolutè odibilior est dolor leuis connexus cum morte, quam dolor vehemens non connexus cum morte, quia ex odio mortis simpliciter debemus magis odisse leuem dolorem cum morte connexum, quam dolorem grauem non connexum cum morte. In casu nostro si considerentur peccata huius vitæ, & pæna inferni, in quantum præcisè est pæna, & non includit culpam, odibiliora sunt peccata huius vitæ, quam pæna inferni, quia malum culpæ est maius malo pænæ secundum se consideratæ. At simpliciter ex odio culpæ, cum qua est inseparabiliter connexa pæna inferni adæquatè sumpta, odibilior est pæna inferni, quam peccata huius vitæ.

18. Dicendum quinto: etiam pæna æterna damni, & pæna æterna sensus ita includunt peccatum, vt absolutè, & simpliciter ex odio peccati sint odibiliores quolibet alio peccato huius vitæ. Probatur,

tur, nam illud, quod non vitare est grauius peccatum, quam non vitare quodlibet aliud peccatum, ità includit peccatum, vt simpliciter ex odio peccati sit odibilius quolibet alio peccato huius vitæ; sed non vitare pænam æternam damni, ac sensus, quæ sunt connexa cum pluribus, & pluribus in infinitum peccatis odij Dei, est grauius peccatum, quam non vitare quodlibet aliud peccatum huius vitæ; ergo &c.

19. Dicendum sextò: ex charitate non debemus ita odisse peccatum, vt ne peccemus, simus parati pati pænam æternam sensus, vel pænam inferni adæquatè sumptam. Probatur, nam ex charitate non debemus ità odisse peccatum, vt ad vitandum peccatum simus parati pati malum, quod ex eadem charitate debemus magis odisse, & vitare, quam tale peccatum; sed ex charitate debemus magis odisse pænam æternam damni, ac sensus, & pænam inferni adæquatè sumptam, quam quodlibet peccatum huius vitæ; ergo &c.

20. Confirmatur, nam proculdubio ex charitate non debemus facere hunc actum: *ita nolo hic, & nunc peccare, vt ne peccem, sim paratus pati malum semper connexum cum peccatis pluribus, & grauioribus.*

21. Dicendum septimò: Deus non potest obligare hominem ad volendum, vel acceptandum infernum, ne peccet, adeoque homo ad hoc non potest obli-

quod obligatur ad volendum, vel acceptandum talem statum; siquidem est primum principium practicum, quod vnusquisque obligatur ad hunc statum vitandum; ergo non potest obligari ad volendum, & acceptandum infernum, nisi sumat æquiuocè, vel figuratè nomen inferni. Qui igitur aliquando ad exprimendum amorem Dei, & odium peccati, dicunt se esse paratos pati infernum, ne peccent, & vt Deus glorificetur, æquiuocè, seu figuratè sumunt nomen inferni, ac nomine inferni intelligunt aliquod magnum malum physicum, honestè eligibile, & patienter tolerabile ex amore Dei, cum verè infernus sit maximum malum ex sua essentia non honestè eligibile, ac non solum non patienter tolerabile ex amore Dei, sed includens priuationem auxiliorum necessariorũ ad Deum amandum, & ad faciendum vllum actum honestum, & necessitatem saltem moraliter per totam æternitatem odio habendi, ac blasphemandi Deum; quod malum nulli est infligibile, nisi ex eo, quod odio habeatur à Deo, & sit in æternum futurus inimicus Deo.

24. Dicendum octauo: ex charitate debemus simpliciter magis odisse culpam, quam pænam. Probatur, nam ex charitate simpliciter debemus magis odisse maius malum, ac magis oppositum summo bono; sed culpa est maius malum, & magis oppositum summo bono, quam pæna, vt dictum est; ergo. Confirmatur,

nam etiamsi pænam inferni debeamus magis odisse, quam culpas huius vitæ, tamen debemus illam magis odisse propter rationem culpæ, quam includit, quam propter rationem pænæ; ergo simpliciter culpam debemus magis odisse, quam pænam.

25. Potest quæri, vtrum etiam culpa venialis sit maius malum pæna æterna?

26. Respondetur culpam venialem esse maius malum in ratione ineligibilis, sed esse minùs malum in ratione nociui, ac simpliciter, & absolutè esse minùs malum, quàm pæna æterna.

27. Probatur prima pars. Quod enim in nullo casu, & ex nulla suppositione potest honestè eligi, est maius malum in ratione ineligibilis, quam quod ex aliqua suppositione potest honestè eligi à nobis, vel à Deo; sed peccatum veniale ex nulla suppositione potest honestè eligi à nobis, vel à Deo; pæna æterna ex suppositione peccati potest honestè eligi à Deo, ac de facto eligitur; ergo &c.

28. Probatur secunda pars: nam illud, quod priuat nos, & Deum maiori bono, & magis irreparabiliter, magis nocet, quam id, quod priuat minori bono; sed pæna æterna priuat nos irreparabiliter summo bono beatitudinis, & Deum summa gloria per se ab illo intenta, quam gloriam haberet ex nostra Beatitudine; peccatum autem veniale non est offensa, neque contemptus Dei, sed est pura violatio legis secundariæ, ac nos non red-

dit

dit simpliciter malos, nec priuat bonis gratiæ, & beatitudinis, sed solum beatitudinem retardat, & inducit malum temporale pænæ sensus; ergo &c.

29. Probatur tertia pars: nam simpliciter, & absolutè maius malum est, non quod est magis ineligibile, sed quod magis nocet, ac priuat Deum, & nos maiori bono; sed pæna æterna magis nocet, quam peccatum veniale, & priuat nos, & Deum maiori bono; ergo.

30. Addo primo, quod respectu nostri pæna æterna est magis ineligibilis, quam peccatum veniale. Ratio est, quia id, ad quod vitandum obligamur sub mortali, est magis ineligibile à nobis, quam id, ad quod vitandum obligamur solum sub veniali; sed ad vitandam pænam æternam obligamur sub mortali, ad vitandam culpam venialem obligamur tantummodo sub veniali; ergo &c.

31. Addo secundo, quod argumentum probans culpam esse peiorem pæna, ex eo, quod culpa neque ex suppositione potest honestè eligi, cum pæna possit ex suppositione peccati à Deo honestè eligi, ostendit vniuersaliter culpam esse maius malum, non absolutè, & simpliciter, sed solum in ratione ineligibilis.

32. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Prima, & radicalis disparitas est, quia præmium Beatitudinis est ipsa perfecta coniunctio cum summo bono, meritum verò actionum honestarum est solum dispositio, & ius ad obti-

nendam perfectam coniunctionem cum summo bono; sed ex se constat, quod melior, & amabilior est perfecta coniunctio cum summo bono, quam dispositio, & ius ad illam obtinendam; ergo &c. E conuerso miseria in quantum est purè pœna, est separatio à summo bono vt participabili à nobis; culpa est separatio à summo bono illi opposita, in quantum est bonum in se; sed peior, & odibilior est separatio à summo bono, in quantum est bonum in se, quam separatio à summo bono vt participabili à nobis; ergo &c. Secunda disparitas est, quia id, quod à sapiente artifice præcipitur vt medium, & dispositio ad obtinendum aliquem finem, est minus bonum, & minus amabile, quam talis finis: ex. gr. actiones, quas medicus ægroto præcipit vt media, & dispositiones ad obtinendam sanitatem, sunt minus bonæ, ac minus amabiles, quam ipsa sanitas; sed Deus præcipit actiones honestas vt media, ac dispositiones ad obtinendam beatitudinem, quæ est vltimus finis; ergo &c. E conuerso malum, quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud malum, est minus, & minus odibile, quam malum, quod intendit vitare: e.g. malum abscissionis brachij, quod medicus inducit ad vitandam mortem, est malum minus morte; sed Deus inducit malum pœnæ, vt vitetur, vel reordinetur malum culpæ; ergo &c.

33. Breuius colligendo vtramque disparitatem, præmium, hoc est beatitudo

est

est perfecta coniunctio cum summo bono; quæ à Deo intenditur vt finis, & in ordine ad quam præcipiuntur merita vt media, & dispositiones; sed quod intenditur vt finis est meliùs, & amabilius ijs, quæ intenduntur vt media, ac dispositiones; ergo &c. E conuerso pœna est malum, quod à Deo inducitur ad impediendum, vel corrigendum malum culpæ; sed malum, quod à Deo inducitur ad impediendum, vel corrigendum aliud malum, est minus malum, minusque odibile; ergo &c.

34. Ad 2. distinguo maiorem; malum æternum, & irreparabile est maius malo temporali, & reparabili, si sint eiusdem generis, concedo; si sint diuersi generis, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Bonum temporale potest esse minus bono æterno, quod sit diuersi generis: e. g. vita temporalis hominis, aut Angeli potest esse melior vita æterna plantæ: actus temporalis charitatis potest esse melior, quam aliquis actus muscæ durans in æternum; sed actus temporalis peccati mortalis, cum sit malum morale, cum opponatur Deo secundum se, cum reddat hominem malum, est diuersi generis, quam pœna æterna; ergo peccatum mortale temporale potest esse malum maius malo pœnæ æternæ. Confirmatur: nam malum physicè temporale, quod ex sua natura debet moraliter esse æternum, & debet reordinari pœna æterna, est maius malo, quod ita est physicè æternum, vt

ex

ex sua natura sit reordinatiuum illius mali physici temporalis, & moraliter æterni; sed peccatum mortale momentaneum est malum physicè temporale, quod moraliter debet esse æternum, ac debet reordinari pœna æterna, quæ in quantum est reordinatiua habet rationem boni; ergo &c.

36. Ad 3. distinguo maiorem: malum, quod non potest illud habenti esse occasio boni, est maius malo, quod potest esse occasio boni data, & faciendo iuxta naturam talis mali, transeat; quod potest esse occasio purè accepta, & faciendo contra naturam talis mali, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Bonum minuitur per hoc, quod possit esse occasio data mali, hoc est per hoc, quod faciendo iuxta naturam illius, possit esse occasio mali: at bonum non minuitur per hoc, quod possit esse occasio mali, non data, sed purè accepta, hoc est per hoc, quod possit esse occasio mali, faciendo contra naturam ipsius: nam Deus est summum bonum, licet sit occasio maximorum malorum, hoc est peccatorum, quia non est occasio data, sed purè accepta, siquidem peccatores peccant, non quatenus operantur iuxta naturam Dei, sed quatenus operantur contra id, quod Deus exigit. Proportionaliter peccatum est malum summum ex genere, licet possit esse occasio plurium bonorum: nam est occasio purè accepta, siquidem peccatum ex se non confert ad illa bona,

quæ

quæ Deus elicit ex peccatis; sed Deus illa bona ex peccatis elicit, cum peccata ex se exigerent opposita mala. At pæna etiam æterna ex se, & ex natura sua est formaliter bonum reordinatiuum peccati, & est occasio data plurium bonorum, non quidem patienti, sed alijs, cum ex se alios deterreat à peccando, & impellat ad bene agendum; sed quod ex se est occasio data boni est minus malum, quam quod ex se est occasio boni purè accepta; ergo pæna æterna est minus malum, quam culpa.

37. Ad 4. distinguo maiorem: malum, quod nemo potest sibi velle, & eligere, cæteris paribus, est maius malo, quod homo, vel Angelus potest sibi velle, & eligere transeat; si cætera non sint paria, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Malum volibile à creatura, sed inuolibile à Deo, cuius voluntas est prima regula, potest esse maius malo physicè volibili à creatura, sed inuolibili à Deo; sed malum culpæ ita est volibile à creatura, vt sit inuolibile à Deo, ac solum possit permitti; malum pænæ æternæ ita est sibi ipsi inuolibile à creatura, vt sit volibile à Deo, qui peccatoribus iustissimè potest velle pænam æternam; ergo malum culpæ mortalis potest esse maius malo pænæ æternæ. Peius nimirum est voluntariè facere contra voluntatem Dei, Deum offendendo, quam inuoluntariè pati æternam pœnam iustam, & à Deo iustissimè volitam.

38. Ad

38. Ad 5. nego ſequelam. Rationes, quæ probant peccatum mortale eſſe malum maius pæna æterna, non probant idem de peccato veniali. Primo enim ideo peccatum mortale eſt malum maius pæna æterna, quia pæna æterna opponitur Deo ſolum vt participabili à creatura; culpa mortalis cum ſit offenſa, & contemptus Dei ſecundum ſe, opponitur Deo ſecundum ſe; ſed peccatum veniale non eſt offenſa, & contemptus Dei, ſed eſt pura transgreſſio legis, ideoque non opponitur Deo ſecundum ſe, ſed ſolum opponitur bono intento per legem, vt dictum eſt quæſt. 31. numero 21. ergo. Secundo licet pæna æterna ſit volibilis à Deo, peccatum veniale non ſit à Deo volibile, tamen hoc argumentum probat ſolum peccatum veniale eſſe maius malum in ratione ineligibilis, non autem eſſe maius malum ſimpliciter, vt dictum eſt num. 31. Tertiò ideo peccatum mortale eſt malum maius pæna æterna, quia peccatum mortale conſtituit hominem ſimpliciter malum, & dignum pæna æterna; ſed peccatum veniale non conſtituit hominem ſimpliciter malum, & dignum pæna æterna, ſed eſt coniungibile cum quolibet gradu bonitatis, & gratiæ; ergo. Quartò demum ideo peccatum mortale eſt maius malum pæna æterna, quia pæna æterna cum ponatur ad reordinandum malum culpæ mortalis, eſt minus malum, quam culpa mortalis; ſed pæna æterna reddens hominem miſerum, non poteſt poni ad reor-

reordinandum peccatum veniale; ergo &c.

39. Ad 6. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem distinguo maiorem: Deus minatur pænam, vt culpam per charitatem odio habeamus tantum ex odio pænæ, nego maiorem; vt culpam odio habeamus etiam ex odio pænæ, concedo maiorem; & distinguo minorem; propter quod tantum vnumquodque tale, & illud magis, concedo minorem; propter quod, sed non tantum, nego minorem; & nego consequentiam. Deus minatur pænam, vt ex charitate odio habeamus peccatum, non solum quia est culpa contemptiua Dei summè dilecti, sed etiam quia trahit pænam, qua Deus priuatur bono nostræ salutis, ex quo summè glorificatur: & quia magis Deo opponitur malum culpæ, quam malum pænæ, ideo Deus minatur pænam, vt ex charitate ità odio habeamus peccatum propter malum culpæ, & malum pænæ, vt magis odio habeamus propter malum culpæ, quam propter malum pænæ. Iam cum vnum amatur, vel odio habetur, non tantum propter aliud, sed etiam propter se, potest magis amari, vel odio haberi, quam illud: e. g. possum ego odisse damnationem etiam ne meus amicus doleat de mea damnatione, nec ex hoc sequitur, quod magis odio habeam dolorem amici, quam meam damnationem; ergo neque ex eo, quod ex charitate odio habeamus culpam etiam ex odio pænæ, sequitur, quod

quod magis odio habeamus pœnam, quam culpam.

40. Pro maiori explicatione malitiæ peccati mortalis, debet aduerti, quod in peccato mortali considerari potest triplex malitia. Prima, & primaria consistit in hoc, vt sit malum Dei. Dicitur autem peccatum esse malum Dei, primo quia includit offensam, & contemptum infinitæ bonitatis diuinæ; secundò quia licet non priuet Deum vllo bono intrinseco, tamen priuat illum multis bonis extrinsecis, puta debito amore, debita amicitia, & glorificatione. Secunda malitia peccati est, vt sit malum vniuersi. Est autem malum vniuersi, in quantum priuat vniuersum bono debiti ordinis. Sicut enim præcipuum bonum exercitus consistit in hoc, vt seruetur ordo præscriptus ab Imperatore ad hoc, vt exercitus benè se habeat, ideoque qui transgreditur talem ordinem, facit contra bonum exercitus; sic præcipuum bonum vniuersi consistit in hoc, vt seruetur ordo à Deo præscriptus, ad hoc, vt vniuersum bene se habeat, ideoque qui transgreditur diuina præcepta, facit contra bonum vniuersi. Tertia malitia peccati consistit in hoc, vt sit malum peccantis. Est autem malum peccantis, primo quia constituit peccantem malum, auersum à suo vltimo fine, & inimicum Dei: secundo quia meretur peccanti æternam miseriam, priuationem diuinæ amicitiæ, ac vitæ æternæ.

TRA-

TRACTATVS SEXTVS

De peccato habituali, tum personali, tum originali.

QVAESTIO XXXV.

Vtrum peccatum actuale, postquam physicè transijt, moraliter perseueret per aliquid ab ipso distinctum.

1. PRIMO videtur non perseuerare moraliter. Aliæ enim actiones, postquam physicè transierunt, non perseuerant moraliter; ergo etiam actiones peccaminosæ, postquam physicè transierunt, non perseuerant moraliter.

2. Secundò videtur perseuerantia moralis peccati nihil addere distinctum realiter à peccato actuali præterito. Perseuerantia enim moralis peccati consistit in hoc, quod transacto actu peccati, qui peccauit, remaneat moraliter malus, Deo odibilis, & dignus pæna; sed qui peccauit, remanet moraliter malus, Deo odibilis, & dignus pæna per hoc præcisè, quod peccarit; ergo perseuerantia moralis peccati nihil addit supra peccatum præteritū, seu supra hoc, quod est *peccasse.*

3. Respondeo non solum fide constat, sed

sed etiam lumine naturali est euidens, peccatum postquam physicè transijt, moraliter perseuerare. Probatur primo: nam perseuerantia moralis peccati consistit in hoc, quod qui peccat, etiam postquam desistit ab actu peccandi, remaneat peccator, malus, immundus, deformis, Deo odibilis, pæna dignus, perinde ac dum actu peccat; sed qui peccat, etiam postquam desistit ab actu peccandi, remanet malus, peccator, immundus, deformis, Deo odibilis, ac pæna dignus, perindè ac dum actu peccabat: e. g. qui commisit homicidium, remanet homicida, & dignus pæna mortis; ergo &c.

4. Probatur secundò: nam actiones, quibus homo se ipsum vulnerat, mutilat occidit, remanent moraliter, & æquiualenter etiam postquam physicè transierunt, ideoque qui se ipsum vulnerauit, mutilauit, vel occidit, etiam postquam ab illa actione cessauit, remanet vulneratus, mutilatus, mortuus; sed peccatum consistit in actionibus, quibus homo se ipsum facit malum, & lethaliter vulnerat, & occidit animam suam; ergo postquam quis cessauit ab actionibus peccaminosis, remanet malus, peccator, & spiritualiter mortuus.

5. Dicendum secundo: perseuerantia moralis peccati addit aliquid realiter distinctum supra peccatum præteritum, seu supra hoc, quod est *peccasse*.

6. Probatur: nam potest verificari, quod quis peccauerit, absque eo quod verifice-

rificetur, quod perseueret moraliter in peccato commisso: e. g. de Sancto Petro verificatur, quod negauerit Christum, & non verificatur, quod perseueret moraliter in peccato negandi Christum; sed si idem omnino esset peccasse, ac perseuerare moraliter in peccato, non posset vnum verificari sine alio, & consequenter omnia peccata essent irremissibilia; ergo non est idem omninò peccasse, ac perseuerare moraliter in peccato, ac proindè hoc quod est perseuerare moraliter in peccato, aliquid addit distinctum supra hoc, quod est, *peccasse*.

7. Addo, quod sicut perseuerare moraliter in peccato personali addit aliquid supra hoc, quod est, *peccasse personaliter*, sic perseuerare moraliter in peccato originali addit aliquid supra hoc, quod est, *peccasse originaliter*. Patet: nam de omnibus verificatur, quod in Adamo peccauimus, iuxta illud Apostoli ad Rom. 5. *in quo omnes peccauerunt*; sed de baptizatis non verificatur, quod perseuerent in peccato originali, quod in Adamo commiserunt; ergo hoc, quod est, *perseuerare in peccato originali* addit aliquid supra hoc, quod est *peccasse in Adamo*.

8. Ad 1. nego antecedens, & retorqueo argumentum. Nam sicut plures aliæ actiones postquam physicè transierunt, remanent moraliter, & æquiualenter in suo effectu, sic actiones peccaminosæ postquam physicè transierunt, remanent moraliter in aliquo suo effectu, quo homo con-

constituitur malus, peccator, Deo odibilis &c.

9. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem: nam qui peccauit est indifferens ad hoc, vt transacto peccato, remaneat moraliter malus, & peccator, eo quod non obtinuerit remissionem peccati, vel non remaneat peccator, eo quod obtinuerit remissionem peccati; ac proindè hoc, quod est *perseuerare in peccato* addit aliquid supra hoc, quod est *peccasse*.

QVAESTIO XXXVI.

Vtrum peccatum habituale, tum personale, tum originale consistat formaliter in priuatione culpabili debitæ bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem.

1. VIdetur, quod non, primò quia peccatum habituale non consistit formaliter in eo, quod est pæna peccati actualis; sed priuatio debitæ aptitudinis ad finem vltimum est pæna peccati actualis: nam ideo Deus peccatorem priuat debita bonitate, & debita aptitudine ad suum vltimum finem, quia peccauit; ergo &c.

2. Secundò peccatum habituale non con-

consistit in eo, quod est à Deo volitum; sed Deus vult, vt qui peccauit, careat debita aptitudine ad suum vltimum finem; ergo &c.

2. Tertio peccata habitualia multiplicantur specie, & numero etiam in eodem subiecto: e. g. peccatum habituale furti differt specie à peccato habituali homicidij; sed priuationes bonitatis debitæ, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem, non multiplicantur specie, neque numero in eodem subiecto; ergo &c. Probatur minor: nam posita vna priuatione alicuius formæ, non ponitur in eodem subiecto alia priuatio eiusdem formæ: exempli gratia posito, quod oculus sit cæcus vna cæcitate, & vna priuatione visus, non fit cæcus alia cæcitate, & alia priuatione visus; ergo posita in eodem homine vna priuatione debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem, non ponitur alia priuatio eiusdem debitæ bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem.

4. Quartò vnum peccatum habituale est peius alio: e. g. peccatum homicidij, est maius peccato furti; sed vna priuatio eiusdem formæ non est peior alia; ergo non omnia peccata mortalia habitualia possunt consistere in priuatione eiusdem bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem.

5. Quintò si quodlibet peccatum mortale consisteret in priuatione debitæ aptitudinis ad finem, etiam peccatum originale, quod est mortale, consisteret

in

in tali priuatione; sed hoc est falsum; ergo &c. Probatur minor: nam sequeretur, quod Deus, dum in generatione hominis creat animam rationalem, eamque infundit corpori, esset causa peccati originalis, in anima; quod est absurdum. Probatur sequela: nam Deus creat animam priuatam debita aptitudine ad finem; sed nulla alia causa potest assignari talis priuationis, nisi Deus, qui animam creat; ergo &c.

6. Sextò peccatum veniale habituale non consistit in priuatione debitæ aptitudinis ad finem; siquidem peccatum veniale potest coniungi cum tali aptitudine; neque consistit in alia ptiuatione; ergo neque peccatum mortale habituale consistit formaliter in priuatione.

7. Septimò non potest explicari, vtrum hæc priuatio sit pura priuatio, an potius identificetur cum aliquo positiuo; ergo &c.

8. Respondeo, quod cum ostenderimus peccatum habituale mortale addere aliquid supra peccatum actuale, sequitur, vt explicemus, quid addat; & quia plures sunt sententiæ, primò explicabimus veram sententiam; deindè proponemus, & iudicium feremus de alijs opinionibus.

9. Dicendum igitur: peccatum mortale habituale tum personale, tum originale consistit formaliter in priuatione culpabili ex se perpetua debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis.

10. Pro-

10. Probatur: nam peccatum mortale habituale consistit formaliter in eo, per quod peccatum mortale actuale, postquam physicè transijt, perseuerat moraliter, & æquiualenter; sed peccatum mortale actuale postquam physicè transijt, perseuerat moraliter, & æquiualenter per priuationem culpabilem ex se perpetuam debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; ergo peccatum mortale habituale consistit formaliter in tali priuatione. Probatur minor: peccatum enim mortale actuale est actus liber, quo homo, vel Angelus facit se ipsum simpliciter malum, & auersum à Deo vltimo fine naturæ rationalis; ergo perseuerat moraliter, & æquiualenter per illud, per quod qui peccat, etiam transacto peccato actuali, remanet simpliciter malus, & auersus à Deo vltimo fine; sed qui peccauit, remanet permanenter malus per priuationem à peccato actuali relictam debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad suum vltimum finem; ergo qui peccauit, perseuerat moraliter malus per talem priuationem. Probatur assumptum: nam vnumquodque est simpliciter malum per priuationem debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad finem: exempli gratia quia finis domus est habitatio, domus inepta ad hoc, vt habitetur, est mala: quia finis calcei est calceatio, calceus ineptus ad calceandum est malus; ergo etiam homo, vel Angelus constituitur simpliciter malus per priuationem debitæ

aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis, qui est Beatitudo, ac proindè peccatum mortale actuale moraliter perseuerat per talem priuationem, in eaque formaliter consistit.

11. Confirmatur, nam actio, per quam aliquis se ipsum excæcat, perseuerat moraliter in cæcitate, siue in priuatione visus; actio, qua quis se vulnerat, vel occidit, perseuerat moraliter in vulnere, vel in morte; sed peccatum mortale actuale est actio, vel omissio libera, qua homo se ipsum facit malum, & ineptum ad suum vltimum finem; ergo perseuerat moraliter in priuatione remanente ex se perpetua debitæ aptitudinis ad suum vltimum finem consequendum, per quam priuationem constituitur simpliciter malus, & ineptus ad suum vltimum finem.

12. Breuiter: peccatum mortale actuale est actio libera, qua homo, vel Angelus facit se ipsum simpliciter malum, & ineptum ad suum vltimum finem; ergo peccatum habituale consistit in eo, per quod, transacto peccato actuali, homo, vel Angelus remanet simpliciter malus, & ineptus ad suum vltimum finem; sed remanet simpliciter malus per priuationem ex se perpetuam à peccato actuali inductam debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad suum vltimum finem; ergo peccatum habituale consistit formaliter in tali priuatione.

13. Sed quia priuatio non potest intelligi, nisi per formam oppositam, quæres

res primo, quid sit aptitudo naturæ rationalis ad suum vltimum finem, in cuius aptitudinis priuatione consistit peccatum habituale?

14. Respondeo, quod aptitudo naturæ rationalis ad suum vltimum finem supernaturalem consistit in gratia sanctificante, quæ est qualitas supernaturalis. Proportionaliter aptitudo ad vltimum finem naturalem consistit in qualitate aliqua naturali distincta ab ipsa natura rationali. Probatur: nam natura rationalis est indifferens ad hoc, vt sit apta, vel inepta ad suum vltimum finem naturalem; ergo talis aptitudo addit aliquid distinctum à natura rationali; sed hoc, quod addit, cum sit ipsa bonitas, qua natura rationalis constituitur simpliciter bona, non potest esse aliquid purè negatiuum, vel extrinsecum naturæ; ergo debet consistere in aliquo positiuo intrinseco naturæ, ac proindè in aliqua qualitate.

15. Confirmatur: nam, sicut aliæ naturæ constituuntur bonæ in suo genere per qualitates superadditas intrinsecas: e. g. Sol constituitur bonus, & aptus ad suum finem illuminandi mundum, per qualitatem intrinsecam, & superadditam lucis sensibilis; sic natura rationalis constituitur simpliciter bona, & apta ad suum finem naturalem per aliquam qualitatem intrinsecam, quasi per lucem spiritualem. Rursus sicut Sol per priuationem permanentem lucis sensibilis constitueretur tenebrosus, & malus in genere solis; sic

natura rationalis per priuationem permanentem huius qualitatis spiritualis constituitur permanenter mala, & peccatrix in genere naturæ rationalis.

16. Dices: natura intelligitur bona, & apta ad suum finem naturalem per hoc præcisè, quod careat peccato; ergo bonitas naturæ non debet consistere in qualitate positiua.

17. Respondeo, quod sicut peccatum ex sua ratione significat defectum, & priuationem, sic carentia peccati debet significare aliquid positiuum. Confirmatur, nam quia tenebræ significant priuationem, ineptè dicitur lucem solis consistere in pura negatione tenebrarum; ergo à pari.

18. Quæres secundò, vtrum in natura rationali eleuata ad finem supernaturalem simul cum qualitate supernaturali gratiæ, remaneat etiam qualitas naturalis, qua est apta ad suum finem naturalem?

19. Respondeo negatiuè. Sicut enim si Sol eleuaretur ad lucem quamdam supernaturalem continentem eminenter lucem hanc naturalem cum incomparabili excessu, non deberet retinere lucem naturalem; sic cum natura rationalis eleuatur ad qualitatem supernaturalem gratiæ, quæ continet eminenter cum incomparabili excessu qualitatem naturalem, qua constitueretur apta ad finem naturalem, non debet retinere qualitatem hanc naturalem. Confirmatur, nam sicut finis super-

ſupernaturalis non coniungitur cum naturali, ſic aptitudo ad finem ſupernaturalem non coniungitur cum aptitudine ad finem naturalem; & ſicut in humanitate Chriſti ſubſiſtentia Verbi non coniungitur cum propria ſubſiſtentia, ſic aptitudo ad finem ſupernatnralem non coniungitur cum aptitudine ad finem naturalem.

20. Quæres tertiò, vtrum peccatum habituale conſiſtat in priuatione vtriuſque qualitatis, & vtriuſque aptitudinis, tum ad finem naturalem, tum ad ſupernaturalem?

21. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia peccatum habituale eſt, per quod ſuppoſitum naturæ rationalis conſtituitur ſimpliciter malum; ſed vt ſit ſimpliciter malum debet eſſe ineptum ad ſuum finem etiam naturalem; quod enim eſt aptum ad finem naturalem, eo ipſo eſt ſimpliciter non malum, ſed bonum; ergo &c.

22. Confirmatur, nam ſi fingamus Solem ita priuari luce ſupernaturali, vt remaneat cum luce naturali, & cum aptitudine ad ſuum finem naturalem illuminandi, non erit ſimpliciter malus, turpis, & deformis; ergo à pari. Hinc reijcitur ſententia eorum, qui dixerunt paruulos morientes ſine Baptiſmo, ac proindè cum peccato originali, fruituros beatitudine naturali. Nam paruuli cum peccato originali ſunt ſimpliciter mali; ergo ſunt inepti ad ſuum finem naturalem, ad beatitudinem nimirum naturalem.

23. Quæres quartò, an vna, & eadem priuatio excludat vtramque qualitatem, & aptitudinem, tum ad finem naturalem, tum ad supernaturalem?

24. Respondeo affirmatiuè. Sicut enim tenebræ excludunt à subiecto tenebroso omnem lucem, tum naturalem, tum supernaturalem, sic peccatum excludit omnem aptitudinem ad finem tum naturalem, tum supernaturalem. Ratio est, quia sicuti tenebræ excludunt lucem sub ratione communi lucis, siue sit naturalis, siue supernaturalis; sic peccatum excludit aptitudinem ad finem sub ratione communi, seu sit naturalis, seu supernaturalis. Hinc sequitur, quod sicuti aer carens sola luce supernaturali, non esset simpliciter tenebrosus; sic homo carens sola aptitudine ad finem supernaturalem, non esset simpliciter malus.

25. Quæres quintò, quo pacto priuatio debitæ bonitatis, siue aptitudinis ad vltimum finem inducatur in naturam rationalem à peccato mortali actuali?

26. Respondeo, quod peccatum mortale actuale est actio, qua peccans occidit animam suam moraliter, & facit se ipsum simpliciter malum; ergo sicut actio, qua homo occiditur physicè, relinquit in corpore priuationem ex se perpetuam vitæ physicæ, idest vnionis cum anima, sic actio, qua quis occidit moraliter animam suam, relinquit priuationem ex se perpetuam vitæ moralis, & aptitudinis ad vltimum finem, per quam priuat eadem

ani-

anima hominis peccantis mortaliter remanet mortua, & mala.

27. Confirmatur, nam ſicut vita oculi eſt aptitudo ad videndum, ac proindè oculus cæcus, & ineptus ad videndum, eſt oculus mortuus; ſic vita animæ eſt aptitudo ad ſuum vltimum finem, ac proindè anima inepta ad conſequendum ſuum vltimum finem eſt anima moraliter mortua; ergo ſicut actio excæcatiua oculi relinquit in oculo priuationem aptitudinis ad videndum, quæ aptitudo eſt vita oculi; ſic actio mortaliter peccaminoſa relinquit in anima priuationem aptitudinis ad ſuum finem, quæ aptitudo eſt vita moralis animæ.

28. Quæres ſextò, vtrum quodlibet peccatum mortale relinquat proportionalem priuationem, & peccatum maius relinquat priuationem peiorem?

29. Reſpondeo affirmatiuè. Cum enim per nouum peccatum mortale anima moraliter de nouo moriatur, & fiat peior, quodlibet peccatum debet relinquere nouam priuationem aptitudinis ad finem. Rurſus cum per maius peccatum peccans fiat peior, peccatum maius relinquit priuationem peiorem. S. Thomas 1. 2. quæſtione 86. art. 1. ad 3. explicat hoc ipſum exemplo vmbræ. Nam ſicut vmbra eſt priuatio lucis cauſata à corpore, ſic peccatum mortale habituale eſt priuatio debitæ bonitatis cauſata à peccato actuali; ergo ſicut vmbræ diuerſificantur pro diuerſitate corporum, à quibus cauſantur,

ſic peccata habitualia diuerſificantur pro diuerſitate peccatorum actualium, à quibus cauſantur.

30. Dices: poſita vna priuatione phyſica, non poteſt induci noua priuatio phyſica: e. g. poſita in aere vna priuatione phyſica totius lucis, non poteſt induci alia priuatio phyſica lucis; ergo poſita vna priuatione morali, non poteſt induci alia.

31. Reſpondeo, tranſeat antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia priuatio moralis eſt priuatio excludens formam non vtcumque, ſed per modum indignitatis; & quia forma poteſt excludi per plures indignitates, & per maiores, & maiores in infinitum, ideò priuationes morales poſſunt multiplicari in infinitum.

32. Quæres ſeptimò, quo pacto ex peccato Adami, ſequatur in ijs, qui ex Adamo generantur, priuatio, in qua conſiſtit peccatum originale?

33. Reſpondeo, quod in Adamo tanquam in capite moraliter fuit tota natura humana naturali generatione ex ipſo propaganda, ac proindè peccante Adamo, peccauit in eo tota natura, iuxta illud Apoſtoli ad Romanos 5. *Omnes in Adamo peccauerunt*; ergo Adam peccando non ſolum ſe ipſum, ſed totam naturam priuauit aptitudine ad finem vltimum, & conſtituit malam, ac proindè omnes ex Adam naſcituri per naturalem generationem, contraxerunt debitum, vt naſcerentur

rentur mali, & priuati aptitudine ad finem; ergo cum generantur, ipsa carnalis generatio per concupiscentiam, & semen infectum habet vim generandi illos priuatos debita aptitudine ad finem, in qua priuatione consistit peccatum originale.

34. Confirmatur: nam aliquando Pater potest ita insanire, vt vitiato semine, determinetur ad generandos filios insanos; ergo Adam per peccatum potuit ità fieri malus, vt vitiato semine, determinaretur ad generandos filios, qui in ipso peccauerunt, priuatos debita aptitudine ad finem, adeoque malos, & peccatores.

35. Dices: anima rationalis non procedit ab Adamo per carnalem generationem, sed creatur à Deo; ergo generatio carnalis per semen infectum non potest habere vim priuandi animam aptitudine ad finem, in qua priuatione consistit peccatum originale.

36. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam, ac dico, quod licet anima rationalis non generetur, sed creetur à Deo, tamen creatur ad exigentiam generationis, qua generatur corpus, & creatur accidentaliter talis, qualis exigitur à corpore, & à generante; sed corpus infectum concupiscentia exigit, vt anima creetur ità, vt non detur illi aptitudo ad finem; ergo &c.

37. Confirmatur: nam generans licet non generet animam, tamen vnit illam corpori, & vniendo impedit, ne anima ha-

habeat propriam subsistentiam; ergo proportionaliter generans dum vnit animam corpori infecto concupiscentia, potest impedire, ne anima habeat aptitudinem ad finem, & sic causare priuationem aptitudinis ad finem.

38. Quæres octauò, vtrum priuatio debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis sit verè, & propriè peccatum?

39. Respondeo affirmatiuè, vt ex doctrina Tridentini probabitur quæst. 37. Ratio est, quia id, per quod homo constituitur culpabiliter malus, & ineptus ad suum finem, est verè, & propriè peccatum; sed homo per talem priuationem culpabiliter constituitur malus, & ineptus ad vltimum finem naturæ rationalis; ergo &c.

40. Quæritur nonò, vtrum talis priuatio sit peccatum per se ipsam præcisè, an potius in quantum includit peccatum actuale præteritum?

41. Respondeo, quod est propriè peccatum, in quantum includit peccatum actuale præteritum. Ratio est, quia peccatum ex sua ratione debet esse voluntarium, & liberum; ergo talis priuatio est peccatum, in quantum est voluntaria, & libera; sed in quantum est voluntaria, & libera includit peccatum actuale præteritum, à quo voluntariè, & liberè inducta est talis priuatio; ergo in quantum est peccatum, includit peccatum actuale præteritum. Sicut ergo si quæratur, vtrum

Pe-

Petrus, prout distinguitur à sua vbicatione, sit hic, respondendum est affirmatiuè: si verò quæratur vlterius, vtrum Petrus sit hic per se ipsum præcisè, an potius in quantum includit vbicationem, dicendum, quod est hic in quantum includit vbicationem, qua formaliter est hic; sic dum quæritur, vtrum priuatio debitæ aptitudinis ad finem, in quantum distinguitur à peccato actuali præterito, sit peccatum, respondendum est affirmatiuè: dum verò quæritur, vtrum talis priuatio sit peccatum per se ipsam præcisè, an potius in quantum includit peccatum actuale præteritum, dicendum, quod est propriè peccatum, in quantum includit peccatum actuale præteritum.

42. Quæritur decimò, vtrum, & quo pacto peccatum habituale tum personale, tum originale sit reatus culpæ, sit macula, & labes, sit pollutio, sit immunditia, & sit auersio à Deo?

43. Respondeo, quod primò peccatum habituale dicitur reatus culpæ. Reatus enim culpæ est id, per quod qui peccauit mortaliter, remanet malus, & propter illam malitiam reus diuinæ inimicitiæ, & odij diuini; sed per hoc, quod qui peccauit, careat debita aptitudine ad finem, remanet malus, & propter illam malitiã reus diuinæ inimicitiæ, & odij diuini; ergo priuatio, in qua consistit peccatum, est reatus culpæ. Secundò dicitur macula, & labes animæ. Sicut enim corpus, quod debet habere quemdam can-

 dorem,

dorem, & fulgorem, si careat debito fulgore, & candore, maculatur; sic anima, cui debetur candor, & fulgor gratiæ, & aptitudinis ad finem, si careat gratia, & aptitudine ad finem, per hanc carentiam maculatur. Tertiò dicitur pollutio, & immunditia. Sicut enim corpus, per hoc, quod videnti reddatur abominabile, dicitur pollui, & fieri immundum, sic natura rationalis per priuationem aptitudinis ad finem redditur Deo videnti abominabilis, ideoque polluitur, & fit immunda. Quarto demum dicitur auersio à Deo. Nam sicut natura rationalis per hoc, quod sit apta ad vltimum finem, constituitur conuersa ad suum vltimum finem, hoc est Deum, sic per hoc, quod careat tali aptitudine, & conuersione ad vltimum finem, redditur auersa ab vltimo fine, hoc est à Deo.

44. Dices: peccatū habituale consistit in dignitate, qua anima propter peccatum præteritum, quod amplius non existit, est digna, vt Deus non det illi gratiam, & aptitudinem ad finem; sed hæc dignitas intelligitur prius natura, quam priuatio gratiæ, & aptitudinis ad finem; ergo peccatum habituale consistit in aliquo, quod est prius natura, quam priuatio gratiæ, siue aptitudinis ad finem, ac proindè non consistit in ipsa priuatione, aptitudinis ad finem.

45. Respondeo, distinguo maiorem; peccatum habituale radicaliter, & fundamentaliter consistit in dignitate illa,

con-

concedo maiorem; formaliter, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo eodem modo consequens. Peccatum habituale formaliter non consistit in eo, quo posito, adhuc anima est indifferens, vt remaneat mala, & peccatrix, vel non remaneat mala; sed posita dignitate illa, qua anima, quia peccauit, est digna, vt Deus neget illi gratiam, & aptitudinem ad vltimum finem, anima est indifferens ad hoc, vt remaneat, vel non remaneat mala, & peccatrix: nam si Deus non obstante illa dignitate carendi aptitudine ad vltimum finem, det animæ gratiam, & aptitudinem ad vltimum finem, anima non remanet mala, & peccatrix, sed fit bona, & iusta; si Deus non det talem aptitudinem, anima remanet mala, & peccatrix; ergo peccatum habituale formaliter consistit in priuatione aptitudinis ad finem, in dignitate autem talis priuationis præcedente natura ipsam priuationem consistit solum fundamentaliter.

46. Si vero quæratur, quid sit hæc dignitas carendi aptitudine ad finem, in qua dignitate peccatum habituale consistit solum fundamentaliter, dico, quod in instanti, in quo aliquis peccat actualiter, ipsum peccatum actuale est dignitas, vt peccans immediatè post, & per totam æternitatem careat aptitudine ad finem, & remaneat habitualiter malus, & peccator: in secundo instanti, vel momento immediatè sequenti peccatum actuale, per ipsum peccatum præteritum anima est

digna

digna carere aptitudine ad finem, & sic est mala fundamentaliter, est autem mala formaliter, per priuationem aptitudinis; in tertio momento est digna carere aptitudine ad finem per hoc, quod peccarit, & in secundo momento perseuerarit moraliter in peccato per priuationem aptitudinis ad finem, constituitur autem peccatrix per hoc, quod etiam in tertio momento careat aptitudine ad finem: idem dic proportionaliter de alijs momentis consequentibus. Confirmatur exemplo physico. Nam aliud est, quod Angelus exempli gratia nunc formaliter duret, aliud, quod exigat durare. Nam exigit durare per hoc, quod immediatè ante durarit: at formaliter durat nunc per ipsam durationem datam illi, quia immediatè ante durauit. Et quidem potest verificari, quod Angelus nunc exigat durare, & tamen non duret. Si enim Deus contra exigentiam Angeli ad durandum, nunc destruat Angelum, Angelus exiget durare, & tamen non durabit nunc, Deo nolente satisfacere huic exigentiæ. Proportionaliter aliud est, quod homo sit dignus hic, & nunc remanere peccator; aliud quod remaneat nunc peccator. Nã homo est dignus remanere peccator per hoc, quod immediatè antè fuerit peccator, hoc est priuatus aptitudine ad finem: at remanet formaliter peccator per hoc, quod nunc remaneat priuatus aptitudine ad finem.

47. Quæritur vndecimo, & vltimo, quo

quo pacto reatus culpæ distinguatur à reatu pænæ, & sit ab illo separabilis?

48. Respondeo, quod reatus culpæ consistit in hoc, vt qui peccauit, remaneat malus, turpis, & à Deo auersus, per priuationem aptitudinis ad finem: reatus pænæ consistit in hoc, vt qui peccauit, remaneat debitor luendæ pænæ; sed hæc duo distinguuntur cum aliqua separabilitate, siquidem potest auferri totus reatus culpæ consistens in priuatione aptitudinis ad finem, & remanere obligatio ad pænam, vel ad partem pænæ: potest enim Deus illi, qui peccauit, & propter peccatum commissum deberet remanere malus, & ineptus ad finem, dare gratiam, & aptitudinem ad finem, & tamen non remittere debitum totius pænæ, eo pacto, quo Deus infantibus in Baptismo remittit culpam, & tamen non remittit debitum luendi *pænam* mortis, & alias pænas temporales; ergo &c. Si verò quæratur, in quo consistat reatus pænæ. Respondetur consistere in hoc, vt quis peccando meritus pænam fuerit, & illam non luerit, neque pro ipsa satisfecerit, aut eius remissionem obtinuerit. Et quia potest contingere, vt licet aliquis post peccatum recuperauerit aptitudinem ad finem, & sic obtinuerit remissionem culpæ, tamen neque pænam luerit, neque pro pæna satisfecerit, aut eius remissionem obtinuerit; potest contingere, vt ablatus fuerit reatus culpæ, remanente aliquo reatu pænæ. Porrò remisso reatu

culpæ

culpæ mortalis, semper remittitur reatus pænæ æternæ, nec potest non remitti, vt suo loco ex professo probabitur. Ratio est, quia pæna æterna, hoc est æterna miseria non potest infligi nisi malo, & inimico Dei; ergo cum remissa est culpa, ac proinde qui peccauit non remanet malus, non potest illi infligi pæna æterna. At dimissa culpa, potest non remitti tota pæna temporalis, quia hæc potest etiam infligi homini non malo, & non inimico propter bonum ipsius, vel propter bonum totius Reipublicæ. Reatus tamen pænæ æternæ videtur distingui realiter à reatu culpæ. Nam reatus culpæ consistit in priuatione aptitudinis ad finem: formalis autem reatus pænæ æternæ consistit in hoc, vt qui peccauit, non luerit pænam, nec pro illa satisfecerit, nec eius remissionem obtinuerit, quæ distinguuntur à priuatione aptitudinis ad finem, licet ex hac priuatione sequantur, eo pacto, quo proprietates sequuntur ex essentia.

49. Ad 1. distinguo maiorem; peccatum habituale non consistit formaliter in eo, quod est pæna peccati, in quantum est pæna peccati, quam homo patitur contra suam voluntatem, concedo; in quantum est aliquid homini voluntarium per denominationem à peccato actuali, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Idem secundum eamdem rationem non potest esse simul pæna, & culpa, seu peccatum, vt optime docet

docet S.Thomas 1.2. quæst.87. art.1. Ratio allata à Sancto Doctore est, quia culpa ex sua ratione debet esse voluntaria, & libera peccanti, pœna autem ex sua ratione debet esse inuoluntaria punito: nam qui voluntariè peccat contra suam voluntatem debet pati pœnam; sed idem secundum eamdem rationem non potest esse eidem voluntarium, & inuoluntarium; ergo idem secundum eamdem rationem non potest esse pœna, & culpa. At idem secundum diuersam rationem, & per denominationem ab vna voluntate præterita, potest esse voluntarium, & sic esse peccatum, & culpa, & secundum aliam rationem, & per denominationem ab alia voluntate præsenti, potest esse inuoluntarium, & sic esse pœna: exempli gratia si aliquis voluntariè, & liberè se excæcauerit, ac deindè contra propriam voluntatem remaneat cæcus, eadem cæcitas in quantum est voluntaria, & libera per denominationem à voluntate præterita, habet rationem culpæ, & peccati; in quantum est inuoluntaria per denominationem à voluntate præsenti, potest habere rationem pœnæ peccati præteriti, quo se ipsum excæcauit. In casu nostro qui mortaliter peccat, voluntariè, & liberè facit se ipsum simpliciter malum, & ineptum ad vltimum finem; ergo priuatio debitæ aptitudinis ad finem, in quantum per denominationem à peccato actuali, per quod fuit voluntariè, & liberè inducta, est voluntaria, habet rationem culpæ, & peccati

cati

cati habitualis; eadem priuatio, in quantum contra propriam voluntatem à Deo infligitur peccatori, quià peccauit, habet rationem pænæ; ergo eadem priuatio est pæna simul, & culpa, sed ità, vt per diuersam rationem, & per formam realiter diuersam sit pæna, & culpa; eo pacto, quo lac est formaliter album, & dulce, sed ità, vt per diuersam rationem, & per formam realiter diuersam sit album, & dulce: nam per albedinem est album, per dulcedinem est dulce. Ideò S. Thomas loco citato dicit peccatum per se non posse esse pænam peccati, per accidens posse. Sicut enim album per se non potest esse dulce, per accidens potest esse dulce, quia album per illam formam, per quam constituitur album, non potest constitui dulce, per aliam formam potest: sic peccatum per se non potest esse pæna peccati, per accidens potest; quia per illam voluntatem, per quam est voluntarium, & peccatum, non potest esse inuoluntarium, & pæna peccati, sed per aliam voluntatem potest.

50. Ad 2. distinguo maiorem: peccatum habituale non consistit in eo, quod est à Deo volitum consequenter, in quantum est volitum consequenter ad peccatum actuale, concedo; in quantum est nolitum antecedenter ad peccatum actuale, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Peccatum ex sua ratione debet esse voluntarium, & liberè volitum à creatura contra

ante-

antecedentem voluntatem Deì: è conuerſo pæna peccati debet eſſe volita, & inflicta à Deo Iudice contra voluntatem creaturæ patientis pænam. Quia verò eadem priuatio aptitudinis ad vltimum finem per diuerſam rationem, & formam eſt voluntaria creaturæ contra antecedentem voluntatem Dei, & eſt conſequenter voluntaria Deo, contra conſequentem voluntatem creaturæ; ideò eadem priuatio debitæ aptitudinis ad finem ſecundum diuerſam rationem, & formam eſt peccatum, & pæna peccati. Explicatur. Deus voluntate antecedenti ſigni non vult, vt homo peccet, & ſe ipſum priuet debita aptitudine ad finem; homo verò voluntariè, & liberè contrà præcedentem voluntatem Dei peccat, & ſe ipſum priuat aptitudine ad vltimum finem; ergo talis priuatio ſub hac ratione eſt voluntaria, & libera homini, & contrà voluntatem antecedentem Dei, & ſic eſt verè, & propriè peccatum. Deus voluntate conſequenti peccatum actuale hominis vult, vt homo in pænam peccati habitualis priuetur aptitudine ad vltimum finem contrà conſequentem voluntatem eiuſdem hominis, qua poſtquam peccauit, nollet priuari tali aptitudine, & nollet eſſe malus; ergo eadem priuatio ſub hac ratione eſt à Deo volita contrà voluntatem hominis, & ſic propriè eſt pæna peccati actualis præteriti; ac proindè eadem priuatio ſecundum diuerſam rationem, & per diuerſam formam eſt peccatum, & pæna peccati, eſt

ho-

homini voluntaria, & inuoluntaria, est à Deo nolita, & volita.

51. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem distinguo antecedens; posita vna priuatione physica vnius formæ, non ponitur in eodem subiecto alia priuatio physica eiusdem formæ, transeat: alia priuatio moralis, nego antecedens; & nego consequentiam. Iam dictum est in responsione ad sextum quæsitum, quod eiusdem formæ possunt in eodem subiecto dari plures priuationes morales per modum indignitatis.

52. Ad 4. concedo maiorem, & distinguo minorem: vna priuatio physica eiusdem non est peior alia, transeat; vna priuatio moralis, nego maiorem; nego minorem; & nego consequentiam. Iam dictum est in responsione ad sextum quæsitum priuationem moralem causatam à peccato actuali peiori esse peiorem.

53. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: si peccatum originale consisteret in priuatione debitæ aptitudinis ad finem, sequeretur, quod Deus esset causa peccati originalis, in quantum culpa est, nego; in quantum pæna est, concedo; & nego consequentiam. Priuatio aptitudinis debitæ ad vltimum finem est peccatum originale habituale, in quantum est voluntaria, & libera per denominationem à peccato actuali Adami, quod fuit moraliter peccatum totius naturæ, hoc est omnium ex Adamo generandorum per car-

carnalem generationem; sed sub hac ratione non causatur à Deo, tanquam à causa per se, sed solum tanquam à causa per accidens, & purè permissiua; ergo peccatum originale in quantum peccatum est, non causatur à Deo per se, sed solum per accidens, & purè permissiuè. At non est absurdum, quod eadem priuatio, in quantum est pœna peccati, causetur à Deo, qui consequenter ad peccatum actuale priuat hominem debita aptitudine ad finem priuatione per se causata à peccato Adami per concupiscentiam vitiosam, & semen infectum, vt explicatum est in responsione ad quintum quæsitum num. 25.

54. Ad 6. nego maiorem. In quo consistat peccatum habituale veniale explicabitur infra quæst. 38.

55. Ad 7. nego antecedens, ac dico, quod priuatio debitæ aptitudinis ad finem se habet proportionaliter, ac tenebræ, cæcitas, surditas, & aliæ priuationes. Si ergo aliæ priuationes identificantur cum aliquo positiuo, etiam priuatio, in qua consistit peccatum habituale, identificatur cum aliquo positiuo: si aliæ priuationes sunt puræ priuationes cum nullo positiuo identificatæ, ac sunt entia abusiua, & solum abusiuè causata, etiam priuatio, in qua consistit peccatum habituale, cum nullo positiuo identificatur, & est ens abusiuum, & solum abusiuè causatum.

QVÆ-

QVAESTIO XXXVII.

Proponuntur, & examinantur aliæ sententiæ de essentia peccati habitualis, tum personalis, tum originalis.

1. PRoposita, & explicata nostra sententia, sequitur, vt examinemus alias opiniones.

2. Circà essentiam igitur peccati habitualis, tum originalis, tum personalis plures fuerunt errores hæreticorum, & opiniones Scholasticorum. Primus error absurdissimus fuit Matthiæ Illyrici, qui, vt refert Bellarminus tomo 4. libro 5. de amissione gratiæ, & de statu peccati, capite 1. docuit, quod sicut cum homo moritur, corpus substantialiter mutatur, & loco animæ accipit formam substantialem cadauericam, sic cum Adam peccauit, anima rationalis mutata est substantialiter, & loco imaginis substantialis Dei accepit imaginem substantialem diaboli. Proportionaliter dici potest, quod perseuerare habitualiter in peccato mortali personali est loco imaginis Dei habere in anima imaginem substantialem diaboli per peccatum personale inductam.

3. Reijcitur hic error, primò quia omnes Patres contrà Manichæos docent peccatum non esse substantiam, vel essentiam;

tiam;

tiam, aut naturam; sed iuxta hunc errorem peccatum originale est forma quædam substantialis; ergo &c. Probatur maior, afferendo testimonia Patrum. Basilius in oratione, *quod Deus non sit author mali*, dicit, *ne imagineris propriam aliquam esse substantiam mali*. Nazianzenus oratione in Sanctum Lauacrum; *Crede nullam esse mali essentiam*; Ambrosius libro 1. Examerон, capite octauo, *vtique non substantialis, sed accidens est malitia*; Augustinus libro 7. Confessionum, capite 12. *malum illud, quod quærebam, vndè esset, non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset*. Idem docet pluribus alijs locis.

4. Reijcitur secundò: nam omnes Patres execrantur Manichæos, quod dicerent malum esse substantiam quamdam, quam non fecerit Deus, &, & quod in nobis fons, & origo omnium peccatorum non sit liberum arbitrium, sed aliqua substantia mala non facta à Deo; sed hæc sequuntur ex illo errore: nam malum peccati originalis est substantia, quam non fecit Deus, sed diabolus, & non liberum arbitrium à Deo factum, sed hæc substantia mala in nobis est fons, & origo omnium peccatorum; ergo &c.

5. Reijcitur tertiò, nam sequitur hominem prout nunc est constare ex duplici substantia, altera bona, & facta à Deo, altera mala, & facta à diabolo; quod etiam spectat ad errorem Manichæorum. Secundo sequitur, quod anima rationalis per

per peccatum fuerit substantialiter mutata, & corrupta, quod est contra fidem, & rationem, quæ docet animam rationalem esse substantialiter immortalem, & incorruptibilem. Tertiò sequitur animam Adami post peccatum non fuisse substantialiter eamdem, quæ peccauerat. Sequuntur alia etiam absurda.

6. Secundus error est quorumdam Lutheranorum, qui vt refert Bellarminus loco citato, docuerunt peccatum originale supra hoc, quod est *peccasse in Adamo*, addere prauos motus, & prauas omissiones contra legem Dei, quibus nimirum culpabiliter omittimus Deum cognoscere, in Deo sperare, ac potius Deum contemnimus, irascimur in Deum, eumque iudicantem fugimus. Proportionaliter dici potest peccatum personale moraliter perseuerare per prauos motus ab actuali peccato indesinenter emanantes.

7. Reijcitur: nam infantes cum careant vsu rationis, & fortasse aliquo tempore post primam conceptionem careant etiam vsu sensuum, nullos habent prauos motus, & prauas omissiones contra legem Dei, quam penitus ignorant; ergo si peccatum originale consisteret in his prauis motibus, & omissionibus, non haberent peccatum originale.

8. Respondent aliqui etiam in infantibus dari aliquem vsum rationis, & prauos motus mentis.

9. Sed hoc primo repugnat experientiæ,

tiæ, ideoque Augustinus libro primo de peccatorum meritis, & remissione, capite 35. irridet quosdam Pelagianos, qui in Infantibus recenter natis dicebant dari peccata actualia. Secundo repugnat Apostolo, qui ad Romanos nono de Esau, & Iacob in vtero matris existentibus dicit: *cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali*. Confirmatur, nam in adultis dormientibus sæpè nulli sunt motus mentis, imo nec sensus; ergo tunc in ijs non perseueraret mortaliter vllum peccatum, ac proindè non essent peccatores.

10. Tertius error est communis Lutheranorum, & Caluinistarum, qui vt refert Bellarminus loco citato, docent peccatum originale supra peccatum Adami addere corruptionem naturæ, siue concupiscentiam, ac nomine corruptionis naturæ intelligunt illa, quæ à Catholicis vocantur vulnera naturæ, nimirum ignorantiam, difficultatem ad bonum, propensionem ad malum &c. Addunt hanc concupiscentiam, quæ remanet etiam in baptizatis, & iustificatis, esse verè, & propriè peccatum, licet credentibus non imputetur. Proportionaliter dici posset perseuerantiam moralem peccati personalis supra peccatum præteritum addere propensionem ad malum, & alia similia, quæ ex peccato præterito remanent in anima.

11. Reijcitur hic error primo, quia Apostolus ad Romanos 8. dicit: *nihil ergo*

damnationis est ijs, qui sunt in Christo Iesu; sed si concupiscentia esset verè, & propriè peccatum, cum in baptizatis, & iustificatis remaneat concupiscentia, remaneret in ijs aliquid damnationis, hoc est aliquid dignum damnatione, siquidem peccatum verum, & proprium est dignum damnatione; ergo &c.

12. Respondent Lutherus, & Caluinus, alijque communiter Apostolum docuisse, quod in renatis nihil remanet damnationis, non quia concupiscentia, quæ remanet, non sit digna damnatione, sed quia Deus in Baptismo, & iustificatione remittit reatum concupiscentiæ.

13. Sed contrà, nam reatus est ipsa dignitas damnationis; ergo si in baptizatis, & iustificatis remanet dignitas damnationis, remanet etiam reatus, ac proindè falsum est, quod Deus in baptismo, & iustificatione remittat reatum.

14. Confirmatur, nam vt docet Augustinus libro primo de nuptijs, & concupiscentia capite 26. *hoc est non habere peccatum, reum non esse peccati*; ergo si baptizati ità habent concupiscentiam, vt non sint rei peccati, verè, & propriè non habent peccatum, ac proindè concupiscentia non est verè, & propriè peccatum, sed solum impropriè, & figuratè, quia nimirum est causa, & effectus peccati, vt docet Augustinus pluribus locis. Libro enim primo contrà duas Epistolas Pelagianorum ante medium asserit concupiscentiam dici peccatum, *non vtique*,

quia

quia peccatum est, sed quia ex peccato facta est, sic vocatur, sicut scriptura manus cuiusque dicitur, quod manus eam fecerit; & libro primo de nuptijs, & concupiscentia capite 23. dicit concupiscentiam vocari peccatum, quia est causa peccati, & ad peccandum impellit, sicut frigus dicitur pigrum, quia facit homines pigros.

15. Reijcitur secundò ex Patribus, qui communiter dicunt concupiscentiam verè, & propriè non esse peccatum, vt videre est apud Bellarminum libro 5. de amissione gratiæ, & statu peccati cap. 8. Ideò Tridentinum sessione 5. docet Ecclesiam nunquam intellexisse *concupiscentiam peccatum appellari, quod verè, & propriè peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccandum inclinat*; & concludit, *si quis autem contrarium senserit anathema sit*.

16. Reijcitur tertiò, nam si concupiscentia verè, & propriè peccatum esset, baptismus, cum non liberet à concupiscentia, non liberaret verè, & propriè à peccato: Christus etiam non verè, & propriè Christianos iustificatos in hac vita liberaret à peccato, cum in iustificatis remaneat concupiscentia.

17. Concedunt consequentiam Lutherani, ac docent per Baptismum, & iustificationem peccata verè non tolli, sed solum tegi.

18. Sed contrà primò, quia hæc est antiqua hæresis cuiusdam Procli: Origenistæ apud Epiphanium hær:64. & Mes-

ſalianorum apud Theodoretum libro 4. de fabulis hæreticorum, & quorumdam aliorum, quorum mentionem facit S. Gregorius Magnus lib. 9. epiſt. 39. ad Theotiſtam Patritiam.

19. Secundò contrà eſt, nam hæc doctrina repugnat Scripturis, quæ aſſerunt peccata deleri, tolli, & hominem ab ijs mundari, lauari. Pſalmo 50. *dele iniquitatem meam: lauabis me, & ſuper niuem dealbabor*. Micheæ 7. *Auſers iniquitatem*; Ioannis 1. *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*; ad Epheſios 5. *mundans eam lauacro aquæ in verbo vitæ*: Iſaiæ 1. *ſi fuerint peccata veſtra vt coccinum, ſicut nix dealbabuntur*; ſed ſi remanerent tecta, non delerentur, non tollerentur, nec homo ab illis mundaretur; ergo &c.

20. Confirmatur: nam ſicut naſcendo ex Adamo, verè & propriè contrahimus peccatum, ſic renaſcendo per Baptiſmum ex Chriſto, verè, & propriè liberamur à peccatis, iuxtà illud Apoſtoli ad Romanos 8. *Sicut per vnius inobedientiam peccatores conſtituti ſunt multi, ſic per vnius obedientiam iuſti conſtituuntur multi*; & iuxta illud Ioannis 8. *Si vos filius liberauerit, verè, liberi eritis*. Ideò Gregorius citata epiſtola 39. libro 9. diſputans contrà hunc errorem, inquit: *qui dicit peccata in baptiſmo funditus non dimitti, dicat in mari rubro ægyptios non veraciter mortuos*: & Auguſtinus in Enchiridio cap. 52. *Quemadmodum in illo verè mors facta eſt, ſic in nobis vera remiſſio peccato-*

cato-

cæterum; & libro 1. contra duas Epistolas Pelagianorum capite 13. *dicimus Baptismum dare omnium indulgentiam peccatorum, & auferre crimina, non radere, nec vt omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, vndè crescant iterum resecanda peccata*: & Tridentinum sessione 5. in decreto de peccato originali docet in baptismo re ipsa tolli *id omne, quod habet in homine veram rationem peccati*. Videri potest Bellarminus libro 1. de Baptismo, capite 13. & lib. 5. de amissione gratiæ, & statu peccati cap. 5. & sequentibus vsque ad 14.

21. Reiectis erroribus hæreticorum, superest, vt examinemus opiniones Catholicorum. Quarta ergo sententia est Magistri in 2. dist. 31. §. 2. & 3. quem sequuti sunt Henricus quodlibeto 2. quæstione 11. & Gregorius Ariminensis in 2. dist. 30. quæst. 1. & Driedo libro de gratia, & libero arbitrio, & alij, quos referunt Bellarminus loco citato, & Vasquez 1. 2. disp. 132. cap. 4. Docent isti Authores in homine per peccatum Adami duas inductas fuisse malas qualitates, alteram in carne, alteram in anima, quarum posterior oriatur ex prima, siquidem animam contactu carnis pollui existimant, & vtramque concupiscentiam dici posse affirmant, ac docent peccatum originale supra peccatum Adami addere morbosam in anima qualitatem praua desideria perpetuo excitantem. Proportionaliter di-

cunt aliqui perseuerantiam peccati personalis supra peccatum præteritum addere morbidam qualitatem à peccato relictam.

22. Vt examinetur hæc sententia, supponendum primò concupiscentiam posse tripliciter sumi. Primo concupiscentia dicitur actualis appetitus boni. In hoc sensu multæ concupiscentiæ sunt non malæ, sed bonæ, vt Augustinus aduertit concione octaua in psalmum 118. Nam concupiscentia sapientiæ est bona, & laudabilis, quippe quæ ducit ad regnum, vt dicitur sapientiæ 6. Bona etiam est concupiscentia, qua spiritus concupiscit aduersus carnem, vt loquitur Apostolus ad Galatas 5. Secundo concupiscentia dicitur potentia concupiscendi, seu appetendi bona sensibilia, vt patet ex Augustino libro 4. contra Iulianum cap. 14. & lib. 6. cap. 7. & hæc etiam concupiscentia non est mala, sed bona, vel indifferens, siquidem non solum fuit in Adamo ante peccatum, sed etiam fuit in Christo, & erit in Beatis post resurrectionem, & in nobis datur, ità vt possimus ea benè, vel malè vti. Tertio concupiscentia dicitur vitium, quo homines inclinantur ad appetenda bona præsertim sensibilia contra ordinem rationis. In hoc sensu conpiscentia sumi solet ab Augustino in libris contra Pelagianos, vt cum libro 2. contra Iulianum circa medium dicit; *concupiscentiam non esse substantiam, sed substantiæ vitium*; & libro 6. cap. 4. dicit:

ego

ego tanquam valetudinem malam ex origine vitiata ingenitam esse dico homini vitium, quo caro concupiscit aduersus spiritum. Idem docet libro primo de nuptijs, & concupiscentia, capite 25. & 31. & alibi sæpè.

23. Supponendum secundo hoc vitium ità residere potissimum in carne, hoc est in parte hominis inferiore, quæ dicitur sensualitas, vt etiam vitium proportionale sit in parte superiori. Quod vitium concupiscentiæ potissimum resideat in carne, probatur. Nã Apostolus ad Romanos 7. dicit concupiscentiam esse malum inhabitans in carne, ac repugnans legi mentis. Augustinus etiam lib. 1. de peccatorum meritis, & remissione capite 29. dicit: *Quod igitur in membris corporis huius mouetur, totumque animum in se deiectum, conatur attrahere, & neque cum mens voluerit, assurgit, neque cum noluerit, conquiescit, hoc est malum peccati, in quo nascitur omnis homo*. Idem docet lib. 4. contra Iulianum, cap. 4. & libro 6. cap. 8. & alibi sæpè. Quod etiam proportionale vitium detur in parte superiore hominis probatur. Nam etiam pars superior hominis est prona ad concupiscendos honores, inanem gloriam, & alias vanitates, & etiamsi nolimus, parit huiusmodi desideria bonorum sensibilium, ac non spectantium ad carnem; ergo etiam in parte superiori datur proportionale vitium concupiscentiæ. Ideò Apostolus ad Galatas 5. cum dixisset car-

nem concupiscere aduersus spiritum, inter opera carnis numerat non solum ebrietatem, fornicationem &c, sed etiam idololatriam, hæreses, inimicitias &c. vt aduertit Augustinus lib. 14. de Ciuitate cap. 3. & 4. vbi notat carnem aliquando sumi pro toto homine, & eum dici carnalem, qui viuit secundum se ipsum, & non secundum Deum. Licet igitur vitium concupiscentiæ non solum sit in sensualitate, sed etiam in mente, tamen Augustinus libris contra Pelagianos, ideo penè semper loquitur de sensualitate, quia vitium concupiscentiæ in sensualitate magis se prodit.

24. Suppositis his, in quibus conuenire videntur omnes catholici, duplex de hoc vitio concupiscentiæ datur quæstio. Prima est, vtrum hoc vitium supra potentiam appetendi addat qualitatem quamdam positiuam morbosam, per peccatum primi Parentis inductam, & ad posteros carnali generatione propagatam. Secunda est, vtrum peccatum originale consistat in hac qualitate. Magister, Henricus, Gregorius, & alij Authores supra relati vtrumque affirmant. Bellarminus lib. 5. de amissione gratiæ, & de statu peccati cap. 15. & Vasquez 1. 2. disp. 183. capite 4. vtrumque negant.

25. Dicendum primo: seu detur, seu nō detur hæc qualitas morbida, peccatum originale non consistit formaliter in hac qualitate, neque in concupiscentia vitiosa. Probatur, nam in baptizatis, & iusti-

iustificatis remanet concupiscentia vitiosa, ac proinde hæc qualitas morbida, si in ea consistit vitiosa concupiscentia; sed in baptizatis non remanet peccatum originale, vt ostensum est supra, reijciendo tertium errorem Lutheranorum; ergo peccatum originale non consistit formaliter in hac qualitate morbida, & in concupiscentia vitiosa.

26. Dicendum secundò: vitium concupiscentiæ saltem principaliter non consistit in morbida qualitate, qua afficiatur potentia appetitiua, sed in carentia iustitiæ originalis, qua potentia appetitiua in Adamo antè peccatum erat perfectè subiecta, & obediens rationi.

27. Probatur primò, quod vitium concupiscentiæ non consistat principaliter in qualitate morbida. Vitium enim concupiscentię ex dictis in secundo suppposito non solum datur in corpore, sed etiam in anima spirituali; sed in anima spirituali hominum, qui nascuntur ex Adamo, non potest ex peccato Adami produci vlla qualitas morbida; ergo. Probatur minor: nam licet Adam peccando potuerit in se ipso non solum in corpore, sed fortasse etiam in anima spirituali causare qualitatem morbidam, & gignendo filios secundum corpus, potuerit corpus filiorum simili qualitate inficere, tamen cum non genuerit animas rationales, quæ à solo Deo creantur, non potuit in anima rationali filiorum similem qualitatem morbidam producere; sed

 neque

neque qualitas morbida corporis potest proportionalem qualitatem morbidam in anima rationali producere: qualitates enim corporeæ non possunt in anima producere qualitatem spiritualem; ergo talis qualitas morbida non potuit ab Adamo per carnalem generationem propagari in animas posterorum; sed ex proportionali ratione non potest produci ab alia causa materiali; ergo deberet aliqua causa spiritualis animas posterorum Adæ hac qualitate imbuere; sed non dantur aliæ causæ spirituales, nisi Deus, & Angeli boni, vel mali: Deus autem est absurdum, quod per se ipsum, vel per Angelos bonos animas rationales inficiat hac morbida qualitate: Diabolus etiam, & Angeli eius non habent potestatem aliquid producendi, nisi per motum localem, applicando actiua passiuis, idque in corporalibus tantum; ergo &c. Propter hoc argumentum Gregorius Ariminensis docuit qualitatem morbidam, quæ est in corpore, esse vnicum accidens materiale, quod producat in anima accidens spirituale, nimirum qualitatem morbidam, quæ est in anima. Sed hoc est absurdum, & communiter exsibilatum.

28. Probatur secundo, & explicatur, quod vitium concupiscentiæ consistat principaliter in carentia iustitię originalis. Dupliciter enim potest intelligi, quod equus exempli gratia incitetur ad currendum; primo per aliquid positiuum, puta per hoc, quod admoueantur calcaria: se-

cundo

cundo per aliquid negatiuum, puta per hoc, quod auferatur frænum; ergo proportionaliter dupliciter potest intelligi, quod appetitus hominis sit propensus ad appetenda bona, præsertim sensibilia contra ordinem rationis; primo per hoc, quod aliqua qualitas positiua per modum habitus vitiosi impellat ad illa bona appetenda; secundò per hoc, quod careat fræno iustitiæ originalis, per quod subiectus erat rationi; sed, vt dictum est, vitium concupiscentiæ in parte superiori non consistit in hoc, quod voluntas per qualitatem morbidam inclinetur ad appetenda bona contrà ordinem rationis; ergo consistit in hoc, quod careat fræno iustitiæ originalis, quæ impediebat, ne voluntas ante, & coutrà præscriptum rationis per motus indeliberatos moueretur ad quæcumque bona appetenda; ergo etiam in carne, & in parte inferiori vitium concupiscentiæ consistit principaliter in carentia iustitiæ originalis, qua tanquam fræno pars inferior in Adamo erat perfectè subiecta rationi.

29. Infertur, quo pacto ab initio Deus fecerit hominem rectum, vitium autem concupiscentiæ non sit à Deo. Rectitudo enim hominis consistit in hoc, vt homo per appetitum sensitiuum non propendeat ad bona inferiora contra præscriptum rationis; sed Deus ità condidit hominem, vt per appetitum non propenderet ad bona inferiora contrà præscriptum rationis; siquidem appetitus perfectè sub

erat rationi per iustitiam originalem; ergo Deus ab initio creauit hominem rectum, vitium autem concupiscentiæ, quod consistit in hoc, vt homo careat iustitia originali, ac proinde propendeat ad inferiora contra præscriptum rationis, inductum est per peccatum Adami. Ideo de hoc vitio Augustinus lib. 1. de peccarum meritis, & remissione dicit. *Quando ergo peccauit Adam, tunc eius corpus gratiam perdidit, qua eius animæ omni ex parte obediebat; tunc ille extitit bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate*: & lib. 4. contra Iulianum, cap. vltimo; *Quid est gustato cibo prohibito, nuditas indicata, nisi peccatum nudatum, quod gratia contegebat. Gratia quippe Dei magna ibi erat, vbi terrenum, & animale corpus bestialem libidinem non habebat*. Idem docet lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 31. & lib. 13. de ciuitate, cap. 13. & alibi sæpè.

30. Potest quæri primò, vtrum vitium concupiscentiæ, quatenus est in in carne, & in sensualitate, minus principaliter consistat etiam in quadam qualitate morbida per modum habitus praui, per peccatum causata in carne Adami, adeoque per generationem ad posteros propagata, quæ qualitas concupiscentiæ seruiendo, augeatur, concupiscentiæ resistendo, minuatur.

31. Respondeo Augustinum affirmare, vt patet ex pluribus eius locis. Libro 1. de nuptijs, & concupiscentia,

cap. 25.

cap.25. loquens de concupiscentia dicit: *Non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus, aut spiritus, sed affectio est quædam malæ qualitatis, sicut languor:* Lib.6. contrà Iulianum cap.18. concupiscentiam vocat *affectionalem qualitatem, quæ non emigrando, sed quodam operante contactu, idest concupiscentiæ affectu transeat, sicut de parentibus morbidis morbida soboles procreatur.* Idem docet pluribus alijs locis. Consonant Augustino S.Thomas, qui 1.2. quæst.82. art.1. ad 1. dicit, peccatum originale non esse priuationem puram, sed quemdam habitum corruptum; & articulo tertio loquens de concupiscentia dicit: *non est habitus infusus, aut acquisitus per actum, nisi primi parentis; in cæteris autem per vitiatam originem innatus.* Caietanus etiam in illum articulum secundum quæstionis 82. docet concupiscentiam non esse puram priuationem, sed habitum corruptum.

32. Quæri potest secundò, quo pacto, & à qua causa hæc qualitas iuxtà authores illam admittentes producta fuerit in Adamo.

33. Respondeo, quod quia hæc qualitas est per modum habitus praui, sicut aliquando per vnum actum intensissimum producitur habitus, vt omnes docent, sic per actum, quo Adam peccauit, cum fuerit intensissimus, producta est hæc qualitas. Hinc explicari potest, quo pacto vna qualitas tam diuersa desideria excitet, & ad omnia vitia propellat. Dici- enim

enim potest, quod quia Adamus actu quodam intensissimo, relicto Deo, amauit se ipsum, & bona creata, acquisiuit qualitatem per modum habitus intensissimi, vehementissimè inclinantem ad se ipsum vitiosè amandum, & ad volendum sibi bona creata cuiuslibet generis. Explicatur exemplo charitatis. Sicut enim habitus charitatis, quo amamus Deum, inclinat ad amanda omnia bona honesta, sic hæc peruersa charitas, qua vitiosè amamus nos ipsos, inclinat ad amanda omnia bona creata contrà præscriptum rationis.

34. Quæritur tertiò, cur in nobis quando peccamus, non oriatur similis qualitas; & ad posteros propagetur?

35. Respondeo Augustinum rationem afferre ex magnitudine peccati Adami, qui cum plenissima libertate toto impetu, relicto Deo, ad se ipsum conuersus est, ac proinde naturam vitiauit praua hac qualitate per modum habitus profundissimè inhærente. Patet ex pluribus locis Augustini. Libro 2. de nuptijs, & concupiscentia cap. 34. dicit. *Hoc autem tunc maius, atque altius diabolus vulnus inflixit, quam sint ista hominibus nota peccata. Vndè illo magno primi hominis peccato natura ibi nostra in deterius commutata, non solum facta est peccatrix, sed etiam genuit peccatores.* Et paulo post: *hoc autem peccatum, quod ipsum hominem in Paradiso in peius mutauit, quia multo est grandius, quàm iudicare nos possumus*

ab

ab omni naſcente trahitur : & lib. 14. de Trinitate cap. 12. dicit; *ſi quem verò mouet, cur alijs peccatis non ſic natura mutetur, quemadmodum illa primorum hominum preuaricatione mutata eſt, ſi quis hoc mouetur, vt dixi, non ideò debet exiſtimare leue, & paruum fuiſſe illud commiſſum, quia in eſca factum eſt*. Videri etiam poteſt lib. 8. de Geneſi ad litteram cap. 14.

35. Quæritur quartò, quo pacto hæc qualitas per modum habitus transfundatur in ſemen, illudque vitiet, ita vt per ſemen vitiatum propagetur ad poſteros?

36. Reſpondeo experientia conſtare prauas, & vitioſas qualitates ex accidente acquiſitas ſæpè vitiare ſemen, ità vt in prolem propagentur. Hinc oritur aliquando, vt ſi quis ex accidenti factus ſit ſtultus, generet filium ſtultum, & fur generet filium propenſiſſimum ad furandum. Verùm circà hanc qualitatem, vtrum detur, vel non detur, nihil ſtatuo; ſolum libuit proponere doctrinam Auguſtini.

37. Quinta ſententia eſt Alberti Pichij Controuerſia prima de peccato originis, & Ambroſij Catharini in opuſculo de lapſu hominis, ac de peccato originali, capite 6. & videtur fuiſſe etiam quorumdam veterum apud Magiſtrum in 2. diſt. 30. Docet hæc opinio peccatum originale nihil aliud eſſe, quàm primam Adami inobedientiam. Hinc primo intulerunt peccatum originale eſſe vnum, & idem in omnibus hominibus. Secundò intu-

intulerunt peccatum originale re ipsa fuisse in solo Adamo, in cæteris fuisse solum per imputationem. Tertiò intulerunt nihil esse in paruulis re ipsa inhærens, quod habeat veram rationem peccati. Priuatio enim gratiæ, & iustitiæ, macula, reatus &c. sunt pænæ peccati, sed non habent rationem culpæ, nisi impropriè, eo pacto, quo nomen causæ accommodatur effectui, & concupiscentia in nobis dicitur impropriè peccatum, quia est effectus peccati, vt docet Tridentinum sessione 5. in decreto de peccato originali.

38. Hanc opinionem Bellarminus libro 5. de amissione gratiæ, & statu peccati, & Vasquez 1. 2. disput. 132. cap. 2. existimant partim esse veram, & catholicam, partim esse falsam, & hæreticam. Vera igitur, & catholica est, in quantum asserit peccatum Adami esse peccatum omnium nostrum, siquidem omnes in Adamo peccauimus, vt docet Apostolus ad Romanos 5. Vera etiam est, & catholica, in quantum asserit nos non solum in Adamo peccasse, sed ex peccato illo traxisse priuationem gratiæ, & iustitiæ originalis, maculam, reatum, pœnam mortis, & alia huiusmodi. At in quantum dicit peccatum originale singulorum nihil aliud esse, quam primam Adæ transgressionem, & nihil esse in paruulis vnicuique proprium, quod habeat veram rationem peccati, iuxta citatos Authores est falsa, & hæretica.

39. Reij-

39. Reijcitur ergo primo quoad hanc posteriorem partem. Nam Tridentinum sessione 5. agens de peccato originali, dicit: *si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in Baptismate confertur, reatum peccati originalis remitti, negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram & propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi, aut non imputari, anathema sit*; sed non posset tolli totum id, quod habet propriam rationem peccati, nisi daretur in paruulis aliquid distinctum à præterito peccato Adami, quod haberet veram, & propriam rationem peccati; ergo datur in paruulis aliquid distinctum à præterito peccato Adami, quod habet veram, & propriam rationem peccati; hoc autem iuxtà nostram sententiam est priuatio gratiæ, ac debitæ aptitudinis ad finem. Rursus si paruulum habere peccatum originale nihil aliud esset, quàm peccatum præteritum Adami paruulo moraliter imputari, peccatum originale remitti, & tolli, nihil aliud esset, quàm peccatum Adami non amplius paruulo moraliter imputari; sed Tridentinum dicit peccatum tolli, ac non solum non imputari; ergo &c. Quià verò dum remittitur peccatum personale, peccatum verè tollitur, & non solum non imputatur, peccatum personale habituale non consistit in sola imputatione peccati præteriti, sed addit priuationem gratiæ, quæ verè, & propriè rationem peccati habet, & verè potest tolli.

40. Reij-

40. Reijcitur secundo ex Scriptura. Nam Apostolus ad Romanos 5. docet, quod sicut per carnalem generationem trahimus ab Adamo peccatum originale, sic per spiritualem regenerationem trahimus à Christo iustitiam; sed ità trahimus à Christo iustitiam, vt simus iusti formaliter per iustitiam inhærentem vnicuique propriam, distinctam à iustitia Christi; ergo ità trahimus ab Adamo peccatum, vt vnusquisque sit permanenter peccator per peccatum originale vnicuique proprium, & inhærens, distinctum à peccato Adæ. Confirmatur: nam Scripturæ dicunt peccatum originale esse immunditiam, & labem vnicuique inhærentem, & non solam imputationem peccati Adæ: Patres, & nominatim Augustinus docent peccatum Adami esse causam peccati originalis vniuscuiusque; ideòque Augustinus libro 2. de nuptijs, & concupiscentia, cap. 27. dicit: *voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati*; sed effectus distinguitur à sua causa; ergo peccatum originale singulorum distinguitur à peccato Adami.

41. Sexta sententia, quàm Vasquez 1.2. disp. 132. capite 3. tribuit Augustino, docet peccatum originale consistere in concupiscentia, non secundum se, sed ratione reatus, ità vt reatus sit formale constitutiuum peccati originalis. Addit Vasquez Augustinum nomine reatus intellexisse reatum pænæ, hoc est obligationem ad pænam, ac proindè existimasse

pec-

peccatũ originale consistere in hoc, quod quia in Adamo peccauimus, obligamur ad pænam talis peccati, & cum remittitur pæna, & aufertur hæc obligatio, aufertur peccatum originale. Proportionaliter Scotus in 4. dist. 14. quæst. 1. Gabriel ibidem, quæst. 1. art. 1. & OKamus quæstione 8. & 9. docent in homine post actum peccati personalis nihil remanere, propter quod dicatur esse in peccato, nisi obligationem ad pænam, quæ obligatio sub diuersis considerationibus dici possit macula, reatus, & offensa Dei. Si enim consideretur vt disconueniens homini, dicitur macula; si consideretur vt obligatio ad luendam pænam, dicitur reatus; si consideretur in quantum trahit in Deo voluntatem puniendi, dicitur offensa Dei.

42. Dicendum primò contrà hanc sententiam: peccatum originale, & personale habituale non consistunt formaliter in reatu pænæ.

43. Probatur primò, nam remisso per baptismum peccato originali, remanet in nobis reatus, seù debitum luendi pænam mortis, & plures aliàs pænas temporales, & tamen nihil in nobis remanet, quod sit propriè peccatum; ergo reatus pænæ non est propriè peccatum originale. Similiter remisso peccato mortali personali, non semper remittitur debitum totius pænæ, & tamen peccatum mortale remissum ità est ablatum, vt nihil ex ipso remaneat, quod habeat verè, & pro-

priè

priè rationem peccati; ergo &c.

44. Probatur secundo à priori. Nam peccator ideo obligatur pænam luere, quia est malus, non ideo est malus, quia obligatur pænam luere; ergo hoc, quod est, *esse malum* est aliquid antecedens, & per modum radicis; hoc autem, quod est *obligari ad pœnam*, est aliquid consequens, & per modum proprietatis; sed peccatum est, quo quis constituitur malus; ergo peccatum habituale est aliquid antecedens per modum radicis, ex quo sequitur per modum proprietatis obligatio luendi pænam, ac proindè peccatum distinguitur ab obligatione luendi pænam, eo pacto, quo radix, & essentia distinguitur à sua proprietate.

45. Dices: Dionysius capite 4. de diuinis hominibus dicit: *puniri non est malum, sed fieri pœna dignum*; ergo peccatum consistit in ipsa dignitate, seu reatu pænæ.

46. Respondeo nego consequentiam. Dionysius dicens: *malum esse fieri dignum pœna*, eo ipso insinuat malitiam consistere in actione peccaminosa actualiter, vel habitualiter existente, ex qua sequitur dignitas pænæ.

47. Probatur tertio: nàm Tridentinum sessione 6. capite 13. docet pænam æternam remitti vna cum culpa; ergo culpam, seu peccatum habituale distinguit à reatu pænæ.

48. Dicendum secundo contrà Vasquez: Augustinus docens peccatum origina-

ginale, & habituale consistere in reatu; nomine reatus intelligit reatum culpæ, qui se habet per modum radicis antecedentis, non autem reatum pænæ, qui se habet per modum proprietatis consequentis.

49. Probatur: nàm lib. 1. de nuptijs, & concupiscentia capite 26. dicit: *hoc est non habere peccatum reum non esse peccati. Nam si quispiam exempli gratia fecerit adulterium, etiamsi nunquam deinceps faciat, reus est adulterij, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamuis illud quod admisit iam non sit, quia cum tempore, quo factum est, præterijt*: et paulò est; *sed quomodo manent, si præterita sunt, nisi quia præterita sunt actu, manent reatu*; ergo Augustinus dicit eum, qui commisit adulterium, remanere reum adulterij; sed adulterium est culpa; ergo docet eum, qui commisit adulterium, esse reum culpæ, ac proindè peccatum consistere in reatu culpæ. Clarius alijs locis distinguit reatum culpæ à reatu pænæ, ac de reatu culpæ loquitur tanquam de radice, & causa reatus pænæ. Nàm libro 1. retractationum cap. 5. dicit; *Quasi verò peccatum, quod eos ex Adam dicimus originaliter trahere, idest reatu eius implicatos, & ob hoc pænæ obnoxios detineri*. Dum dicit *reatu eius implicatos*, ponit reatum culpæ; dum dicit *ob hoc pænæ obnoxios*, asserit reatum culpæ esse radicem, & causam reatus pænæ; in psalmum 50. dicit: *quid est, quod, se dicit in*

in iniquitate conceptum, nisi quia trabitur iniquitas ex Adam; etiam ipsum vinculum mortis cum ipsa iuiquitate concretum est. Dum dicit *trabi iniquitatem ex Adam*, asserit trahi reatum culpæ: dum dicit: *vinculum mortis, hoc est reatum mortis cum ipsa iniquitate concretum esse*, asserit simul cum reatu culpæ trahi reatum pænæ.

50. Septima sententia docet peccatum habituale vltrà peccatum præteritum addere negationem retractationis ad obtinendam remissionem peccati mortalis.

51. Reijcitur: nàm si consisteret in hac negatione peccatum habituale, remaneret, quandiu remanet hæc negatio; sed paruuli nunquam retractant peccatum originale; ergo in paruulis post Baptismum remaneret peccatum originale; ac prætereà peccatum non posset remitti sine retractatione, quod est falsum, vt dicetur in tractatu de Iustificatione.

52. Octaua sententia docet peccatum mortale perseuerare per hoc, quod quis peccauerit, & non adæquatè satisfecerit.

43. Reijcitur: nam peccatum perseueraret, quandiu peccator non adæquatè satisfecerit; sed repugnat, vt peccator adæquatè satisfaciat pro peccato mortali, vt dicetur tractatu de Incarnatione; ergo peccatum mortale semper perseueraret, & nunquam posset remitti; quod est falsum, & hæreticum.

54. Nona sententia Càrdinalis de Lugo disp. 7. de Pænitentia, sect. 5. n. 48. docet

docet peccatum mortale perſeuerare per hoc, quod quis peccauerit, & neque adæquatè ſatisfecerit, neque Deus condonauerit, ac proindè perſeuerantiam moralem peccati ſupra peccatum præteritum addere duas negationes, quarum altera ablata, peccatum auferatur.

55. Reijcitur: nàm vt dictum eſt, impugnando quintam ſententiam, peccatum habituale ſupra actuale addit aliquid, quod ſit verè, & propriè peccatum; ſed iſtæ duæ negationes non ſunt verè, & propriè peccatum; ergo &c. Probatur minor: nam peccatum propriè debet eſſe voluntariè, & liberè inductum; ſed negatio ſatisfactionis adæquatæ non eſt voluntariè, & liberè inducta à peccatore, cum pura creatura non poſſit adæquatè ſatisfacere: negatio etiam condonationis non eſt voluntaria, & libera peccanti, ſed Deo; ergo &c.

56. Decima ſententia S. Anſelmi libro de conceptu virginali, cap. 3. docet peccatum originale conſiſtere in carentia gratiæ, & iuſtitiæ originalis, quæ debeat ineſſe; & hanc ſententiam ſatis communiter ſequuntur Scholaſtici, qui idem docent de peccato perſonali. Hæc ſententia vt explicetur, & defendatur, duo debent aduerti. Primum eſt negationem iuſtitiæ originalis, hoc eſt ſubiectionis, qua appetitus ſenſitiuus erat perfectè ſubiectus rationi, non eſſe peccatum formaliter, & propriè, ſed ſolum materialiter, & impropriè, cum talis negatio, ſeu concupi-

cupiscentia vitiosa remaneat in Baptizatis, & iustificatis, vt dictum est, referendo quartam sententiam. Secundum est peccatum habituale formaliter, & propriè consistere in negatione gratiæ, & omnis aptitudinis ad finem etiam naturalem, vt dictum est supra, cum proposuimus nostram sententiam. Notatis his duobus, relata opinio coincidit cum nostra.

57. Vndecima demum sententia S. Thomæ 1. 2. quæst.82. art.3. S. Bonauenturæ in 4. dist.30. art. 1. & aliorum docet peccatum originale includere duo, concupiscentiam nimirum, quæ se tenet ex parte corporis, & est materiale peccati, & non est propriè peccatum, per quam concupiscentiam homo constituitur conuersus ad creaturam; & priuationem gratiæ, quæ priuatio se tenet ex parte animæ, per quam homo constituitur auersus à Deo, & est formale peccati, & est vere, & propriè peccatum. Quia verò in Iustificatione infunditur gratia, ac proindè aufertur priuatio gratiæ, & aptitudinis ad finem, aufertur totum id, quod est verè peccatum, licet remaneat concupiscentia, quæ est materiale peccati, & ablata priuatione gratiæ, non est peccatum, sed cadauer peccati, eo pacto, quo ablata anima, corpus non est homo, sed cadauer hominis. Idem proportionaliter dicunt de peccato habituali personali; & hanc sententiam sequuti sumus, & explicauimus.

QVAESTIO XXXVIII.

Vtrum etiam peccatum veniale relinquat maculam intrinsecam; & in quo consistat talis macula.

1. Videtur non relinquere, primò quia eatenus peccatum mortale inducit, & relinquit maculam intrinsecam, quatenus inducit, & relinquit priuationem debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; sed peccatum veniale non inducit, nec relinquit priuationem debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis: nam qui peccat solum venialiter, remanet simpliciter bonus, & aptus ad suum vltimum finem; ergo &c.

2. Secundò non potest explicari, in quo consistat macula intrinseca relicta à peccato veniali, & per quam formam intrinsecam debeat auferri; ergo &c.

3. Respondeo peccatum mortale differre à veniali per hoc, quod peccatum mortale constituit hominem simpliciter malum, peccatum autem veniale constituit hominem malum secundum quid; sed homo constituitur simpliciter malus per priuationem gratiæ, ac debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; ergo peccatum mortale priuat hominem gratia, & debita aptitudine ad finem naturæ rationalis, & consistit in tali priua-

tione; peccatum autem veniale non priuat hominem gratia, ac debita aptitudine ad finem naturæ rationalis, neque consistit in tali priuatione. Hinc sequitur primo peccatum mortale formaliter remitti per infusionem gratiæ, vel debitæ aptitudinis ad finem naturæ rationalis; peccatum autem veniale non remitti formaliter per infusionem gratiæ, vel debitæ aptitudinis ad finem naturæ rationalis. Sequitur secundo peccatum mortale cum priuet gratia, ac debita aptitudine ad finem naturæ rationalis, non posse coniungi cum gratia, neque cum debita aptitudine ad finem naturæ rationalis; peccatum autem veniale ex opposita ratione posse coniungi cum gratia, & cum quolibet gradu gratiæ, ac debitæ aptitudinis ad finem.

4. His suppositis, quæritur, in quo consistat peccatum veniale habituale?

5. Respondet S. Thomas 3. p. qu. 87. art. 2. ad 3. *Dicendum, quod sicut in corpore contingit esse maculam, dupliciter: vno modo per priuationem eius, quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris, aut debitæ proportionis membrorum; alio modo per superinductionem alicuius impedientis decorem, putà luti, aut pulueris, ità etiam animæ inducitur macula vno modo per priuationem decoris gratiæ per peccatum mortale; alio modo per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale, & hoc fit per peccatum veniale; & ideò ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur infusio gratiæ, sed ad tollendam maculam*

pecc-

peccati venialis requiritur aliquis actus procedens ex gratia, per quem remoueatur inordinata adhæsio ad rem temporalem. Idem S. Thomas eadem quæst. 87. art. 1. in corpore videtur docere peccatum veniale consistere in nimia adhæsione ad bonum temporale, & creatum ex peccato relicta, quæ adhæsio impediat, & retardet affectum hominis, ne promptè feratur in Deum; eamdemque doctrinam tradit 1. 2. quæst. 89. art. 1. in corpore. Ex doctrina igitur S. Thomæ videtur colligi peccatum veniale habituale consistere in inordinata inclinatione, & nimia adhæsione ad bonum temporale relicta culpabiliter à peccato veniali actuali, impediente, & retardante motum creaturæ rationalis in Deum, & bonum honestum.

6. Sed contra hanc doctrinam opponi potest: inordinata inclinatio, & nimia adhæsio ad bonum temporale relicta à peccato veniali, nihil aliud tandem est, quam quidam prauus habitus, & quædam praua dispositio causata, & relicta à peccato veniali; ergo si reatus culpæ venialis consisteret in tali inordinata inclinatione, & adhæsione, consisteret in prauo habitu, vel praua dispositione relicta à peccato veniali, ac proinde remanente prauo habitu, vel praua dispositione, non posset non perseuerare reatus culpæ venialis; sed hoc est falsum: nam per sacramentum pænitentiæ, & alia media remittuntur, & auferuntur multa peccata venia-

nialia quoad culpam, licet in nobis remaneant prauæ dispositiones relictę à talibus peccatis venialibus remissis quoad culpam; ergo reatus culpæ venialis formaliter non consistit in inordinata inclinatione, & nimia adhæsione ad bonum creatum relicta à peccatis venialibus actualibus.

7. Propter hoc argumentum, quod est difficile, in re obscura existimo dicendum, quod sicut ex dictis quæst. 36. & 37. peccatum mortale non solum relinquit prauam dispositionem, & prauum habitum, qui non est propriè peccatum, sed etiam relinquit priuationem gratiæ, & aptitudinis ad finem, quæ priuatio est verè, & propriè peccatum mortale; sic peccatum veniale actuale non solum relinquit prauam dispositionem, & prauum habitum, qui non est propriè peccatum, sed etiam relinquit impedimentum culpabile directè retardans motum creaturæ rationalis ad suum vltimum finem, quod impedimentum est propriè peccatum veniale. Rursus sicut potest auferri ab anima priuatio gratiæ, & aptitudinis ad finem, quæ priuatio verè, & propriè est peccatum mortale, absque eo, quod auferatur habitus prauus, & praua dispositio; sic potest auferri ab anima impedimentum directè retardans motum ad finem, quod est verè, & propriè peccatum veniale, absque eo quod auferatur habitus prauus. S. igitur Thomas sicut docet peccatum mortale habituale materialiter consistere in

in concupiscentia, vel habitu prauo, formaliter in priuatione gratiæ, & aptitudinis ad finem, vt explicatum est quæst. 37. num. 57. in fine; sic docet peccatum veniale materialiter consistere in habitu prauo, vel praua dispositione, formaliter consistere in impedimento culpabili retardatiuo motus animæ ad suum vltimum finem, qui motus consistit in amore Dei, & boni honesti.

8. Dices primò: hoc impedimentum nihil aliud tandem potest esse, quam prauus habitus, & praua dispositio; ergo redit difficultas.

9. Respondeo nego antecedens. Prauus enim habitus, & praua dispositio sunt qualitates actiuæ, ac directæ inclinationes ad agendum, ac solum indirectè impediunt actus contrarios; at hoc impedimentum, in quo consistit peccatum veniale, non est actiuum, nec directè inclinat ad agendum, sed solum directè retardat motum animæ ad suum finem, ideoque potest vocari priuatio, in eo sensu, in quo positiuum defectuosum, & non actiuum, sed purè impeditiuum boni vocatur priuatio.

10. Dices secundò: peccatum mortale habituale consistit in priuatione; ergo etiam veniale habituale consistit in priuatione, & non in positiuo impedimento.

11. Respondeo nego consequentiam. Disparitas est, quia peccatum mortale constituit hominem simpliciter malum, hoc est ineptum ad finem; sed homo non

potest constitui simpliciter malus, nisi per carentiam aptitudinis ad suum vltimum finem; ergo peccatum mortale consistere debet in carentia talis aptitudinis. At peccatum veniale non constituit hominem simpliciter malum, sed solum malum secundum quid; ergo non debet auferre aptitudinem ad finem, sed solum debet hominem impedire, & retardare à motu ad suum finem. Confirmatur primo: nam oculus non potest constitui cæcus, & simpliciter malus in genere oculi, nisi per priuationem aptitudinis ad videndum: at potest constitui secundum quid malus per impedimentum aliquod positiuum inductum in oculo, puta per aliquem humorem, qui fluxerit in oculum, & impediat perfectam visionem; ergo à pari. Confirmatur secundo: nam Apostolus 1. ad Corint. 3. vt explicat Augustinus in Enchiridio, cap. 68. Anselmus, S. Thomas, & Cornelius in commentario eius loci, peccata venialia comparat ligno, fœno, & stipulæ, quæ domui superaddita, licet illam non reddant simpliciter malam, tamen aliquo pacto fœdant: Christus Ioan. 13. dicens: *Qui lotus est non indiget, nisi vt pedes lauet*, peccata venialia comparat pulueri inhærenti; ergo macula peccatorum venialium consistit in aliquo positiuo.

12. Infertur primo, quod sicut peccatum veniale non constituit hominem simpliciter, sed solum secundum quid maculatum, & immundum, sic non est macula

cula, & immunditia simpliciter, sed solum secundum quid, vt docet Sanctus Thomas 1.2. quæst.8. art.1. in corpore. Ideo Christus Ioann. 13. loquens de Apostolis, qui Iuda excepto, habebant solum peccata venialia, dixit; *qui lotus est, non indiget, nisi vt pedes lauet: & vos mundi, sed non omnes*. Per peccata enim venialia non erant simpliciter, sed solum secundum quid immundi.

13. Dices: peccatum veniale est malum, mundities à veniali est bona; sed ex duobus oppositis positiuum est id, quod habet rationem boni, negatiuũ est id, quod habet rationem mali; ergo &c.

14. Respondeo negando minorem esse vniuersaliter veram. Certum enim est aliqua physicè positiua esse mala subiecto, & negationes oppositas esse bonas: e. g. dolor est malus, negatio doloris est bona: humor impediens oculum à perfecta visione est malus oculo, negatio talis humoris est bona oculo. In casu nostro impedimenta impedientia directè, & retardantia creaturam rationalem à motu ad vltimum finem sunt mala; negationes talium impedimentorum sunt bonę.

15. Addo primò hæc impedimenta positiua secum identificare aliquas negationes, per quas formaliter loquendo constituuntur mala: e.g. impedimentum motus ad finem est malum, in quantum includit priuationem secum identificatam motus ad vltimum finem. Conceptus enim formalis mali consistit in priuatione, vt

supra ex professo explicaui quæstione trigesima.

16. Addo secundo, quod sicut oculus non potest constitui simpliciter bonus in genere oculi, hoc est aptus ad videndum, nisi per aliquam qualitatem positiuam, puta per potentiam videndi: potest tamen constitui secundum quid bonus, & expeditus ad perfectè videndum etiam per negationem, puta per negationem humoris noxij, impedientis à perfecta visione; sic natura rationalis non potest constitui simpliciter bona, & apta ad suum finem, nisi per qualitatem positiuam, vt dictum est quæstione 36. sed potest constitui secundum quid bona, & expedita ad se promptè mouendum ad suum finem etiam per negationem impedimenti, hoc est peccati venialis.

17. Addo tertiò peccatum veniale impedire, & retardare motum animæ ad suum finem, tum quia reddit talem motum difficiliorem; tum quia est inconiungibile cum perfectissimo actu charitatis, qui est perfectus motus ad finem.

18. Addo quarto positiuum illud, in quo consistit peccatum veniale, posse formaliter auferri etiam per aliquam qualitatem transeuntem, & posse auferri per actum perfectissimæ charitatis, qui se habet vt calor intensissimus auferens, & comburens omnia peccata venialia, hoc est omnia impedimenta retardantia motum ad vltimum finem.

19. Infertur secundò contra Scotum etiam

etiam in peccato veniali reatum culpæ distingui à reatu pænæ, & posse auferri totum reatum culpæ, remanente aliquo reatu pænæ. Ratio est, quia potest auferri impedimentum illud intrinsecum retardatiuum motus ad finem, in quo impedimento consistit reatus culpæ, & remanere obligatio ad luendam pænam.

20. Ad 1. distinguo maiorem: eatenus peccatum mortale relinquit maculam, quatenus relinquit priuationem gratiæ, ita vt hæc sit ratio necessaria, nego; ità vt sit ratio sufficiens, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Vt peccatum relinquat maculam saltem secundum quid, non requiritur, vt relinquat priuationem gratiæ, sed sufficit, vt relinquat impedimentum directè impediens motum creaturæ rationalis in Deum; sed peccata venialia relinquunt hoc impedimentum; ergo relinquunt maculam secundum quid.

21. Ad 2. nego antecedens. Explicatum enim est, in quo consistat macula relicta à peccato veniali, & per quam formam auferatur.

QVAESTIO XXXIX.

Vtrum ablato reatu culpæ, possit remanere reatus pænæ, temporalis, vel æternæ.

1. VIdetur non posse, primo quia ablata causa necessaria ad aliquem esse-

effectum, aufertur effectus, ideoque est axioma Aristotelis 2. physic. text. 30. *Si affimatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis*; sed reatus culpæ est causa necessaria reatus pænæ; ergo ablato reatu culpæ, semper aufertur reatus pænæ.

2. Secundo ex Apostolo ad Rom. 5. donum Christi est efficacius, quam peccatum; sed per peccatum incurritur simul reatus culpæ, & pænæ; ergo per gratiam, quæ est donum Christi, simul remittitur culpa, & pæna.

3. Tertiò peccata remittuntur per passionem Christi iuxta illud Apostoli ad Romanos 3. *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius propter remissionem præcedentium delictorum*; sed passio Christi est sufficiens ad satisfaciendum pro tota culpa, & pro tota pæna; ergo cum remittitur culpa, remittitur etiam tota pæna.

4. Quartò sicut repugnat, vt cum remittitur peccatum mortale, reatus culpæ mortalis mutetur in reatum culpæ venialis, sic repugnat, vt reatus pænæ æternæ mutetur in reatum pænæ temporalis; sed si remisso peccato mortali, remaneret reatus pænæ temporalis, reatus pænæ æternæ mutaretur in reatum pænæ temporalis; ergo &c.

5. Quintò ex alia parte videtur, quod de potentia absoluta, ablato reatu culpæ mortalis, possit remanere reatus pænæ æternæ. Illi enim, qui meretur duo mala, po-

potest remitti vnum, & non remitti aliud; sed qui peccauit mortaliter per peccatum præteritum meretur, vt sibi non remittatur reatus culpæ, & præterea meretur puniri pæna æterna; ergo Deus potest remittere reatum culpæ, & nolle remittere reatum pænæ, sed velle infligere pænam æternam.

6. Sextò vt arguit Suarius disput. 10. sect. 2. numero 2. Deus potest creaturæ rationali innocenti infligere æternum malum, & æternam miseriam: cum enim sit supremus Dominus, potest qualibet creatura vti, sicut figulus vtitur vase; ergo potest ei, qui peccauit mortaliter, remisso reatu culpæ, infligere æternam miseriam in pænam peccati remissi.

7. Respondeo plures fuisse errores Hæreticorum, & opiniones Scholasticorum. Primò ergo vt refert Bellarminus lib. 4. de pænitentia cap. 2. Lutherus initio sua defectionis à fide docuit Deum nunquam exigere pænam pro peccatis remissis quoad culpam, & hunc errorem sequutus est Caluinus libro 3. Institutionum, cap. 4. §. 31. & 32. Secundo idem Lutherus deindè concessit, remissa culpa, aliquando remanere reatum pænæ temporalis luendæ in hac vita, sed negauit remanere vllum reatum pænæ luendæ post mortem, ideoque negauit Purgatorium, suffragia pro mortuis &c. Tertiò Catholici omnes post Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 14. & sess. 14. cap. 9. docent in præsenti prouidentia, remissa culpa mor-

tali, de facto remitti reatum pœnæ æternæ, sed sæpè remanere reatum pœnæ temporalis luendæ, tum in hac vita, tum post mortem in purgatorio. Quartò Suarius disp. 10. sess. 2. & Card. de Lugo disp. 8. num. 69. & alij docent Deum de potentia absoluta posse remittere reatum culpæ mortalis, non remisso reatu pœnæ æternæ. Quintò Scotus, Gabriel, & Medina dicunt, remisso reatu culpæ mortalis, non posse per vllam potentiam remanere reatum pœnæ æternæ, sed hoc docent ex falso fundamento; quia nimirum putant reatum pœnæ æternæ identificari cum reatu culpæ mortalis. Sextò idem Scotus, & alij, quia putant reatum culpæ venialis non distingui à reatu pœnæ, docent, remissa tota culpa veniali, necessario remitti totam pœnam. Septimò alij Authores communiter docent reatum culpæ venialis distingui à reatu pœnæ, ac sæpè de facto remitti totum reatum culpæ venialis, non remisso toto reatu pœnæ.

8. Dicendum primò: Deus in præsenti prouidentia nunquam remittit peccatum mortale quoad culpam, quin simul remittat pœnam æternam Inferni. Conclusio est de fide ex Tridentino sess. 6. capite 14. Probatur: nam de facto Deus nunquam remittit peccatum mortale, nisi per gratiam sanctificantem, quæ dat ius ad æternam Beatitudinem; sed non potest Deus dare ius ad æternam Beatitudinem, quin remittat pœnam æternam Inferni, quæ affert æternam miseriam; ergo &c.

9. Di-

9. Dicendum secundò: Deus neque de potentia absoluta potest remittere peccatum mortale quoad reatum culpæ, quin remittat reatum pænæ æternæ afferentis æternam miseriam.

10. Probatur: nam Deus non potest tractare vt inimicum illum, qui non est inimicus, nam eo ipso inordinatè, & crudeliter se gereret; sed Deus eum, quem per æternam pœnam facit in æternum miserum, tractat vt inimicum; ergo non potest eum, qui per remissionem peccati mortalis, non est amplius inimicus Deo, punire pæna æterna. Probatur minor: nam qui vult, & infligit alteri malum ex genere summum, quod possit infligere, tractat illum vt inimicum; sed æterna pæna includens æternam miseriam est malum ex suo genere summum, quod Deus potest infligere creaturæ rationali; nam licet malum culpæ sit maius malo pænę, tamen malum culpæ non potest à Deo infligi, sed solum permitti: ergo Deus tractat vt inimicum eum, quem punit pæna æterna includente æternam miseriam.

11. Confirmatur: nam cum odisse sit velle malum, non potest Deus infligere malum simpliciter ei, quem simpliciter, & absolutè non odit; sed pæna æterna includens æternam miseriam est malum simpliciter creaturæ rationalis; ergo Deus non potest creaturæ rationali inferre malum æternæ miseriæ, nisi eam simpliciter odio habeat; sed Deus solos malos, & inimicos simpliciter odio habet; ergo solis

lis malis, & inimicis Deus potest infligere pænam æternam includentem æternam miseriam, ac proindè non potest illam infligere ei, qui per remissionem culpæ mortalis non est amplius malus, & inimicus Deo.

12. Dices: peccatum præteritum est adæquatum meritum pænæ æternæ, macula autem habitualis non est vlla pars meriti; sed ablata macula habituali, non aufertur peccatum præteritum in ratione præteriti; ergo ablata macula habituali, non aufertur meritum pænæ æternæ; ergo ablata macula habituali, peccatum præteritum potest iuste puniri pæna æterna.

13. Respondeo distinguo maiorem; peccatum præteritum est adæquatum meritum pænæ æternæ, vt infligendæ sub conditione, quod tale meritum non auferatur moraliter, concedo; vt infligendę etiam sub conditione, quod moraliter auferatur, nego; concedo minorem: & distinguo consequens; ergo ablata macula habituali, non aufertur moraliter meritum pænæ æternæ, nego; non aufertur physicè, concedo; & nego secundam consequentiam. Peccatum præteritum meretur pænam æternam, vt infligendam sub conditione, quod tale meritum moraliter non auferatur, sed moraliter duret in æternum; at non meretur pænam æternam vt infligendam sub conditione, quod ablatum sit meritum pænæ æternæ; sed cum aufertur macula, aufertur moraliter meritum pænæ æternæ; ergo non est mi-

mirum, quod ablata macula, peccatum præteritum non possit iustè puniri pæna æterna.

14. Dicendum tertiò: Deus etiam in præsenti prouidentia sæpè remittit peccatum mortale quoad culpam, absque eo quod illud remittat quoad pænam temporalem, ideoque sæpè peccatum mortale remissum quoad culpam punit pæna temporali tum in hac vita, tum post mortem in Purgatorio. Conclusio est de fide ex Tridentino sess. 6. cap. 14. & sessione 14. cap. 8.

15. Probatur primo ex Scriptura 2. Regum 12. Dauid post impetratam veniam adulterij, & homicidij punitus est morte filij, & pluribus alijs pænis temporalibus. 2. Regum 14. idem Dauid ob numeratum populum pænitentiam agit, & impetrat veniam, & tamen datur illi optio, vt eligat pestem, famem, vel bellum. Mors est pæna peccati originalis, & tamen post remissum peccatum originale omnes morimur. Numer. 14. vniuersus populus murmurauit, & Moysis intercessione reconciliati sunt Deo, & tamen in pænam omnes, exceptis Caleb, & Iosue, qui non fuerunt participes murmurationis, mortui sunt in deserto. Numer. 20. Moyses, & Aaron, quia non glorificauerunt Deum ad petram, obtenta venia culpę, damnati sunt ad moriendum in deserto. Videri potest Bellarminus libro 4. de pænitentia, cap. 2. & lib. 1. de Purgatorio, cap. 11.

16. Di-

16. Dices: hæc testimonia probant solum, remissa culpa, non semper remitti pænas temporales luendas in hac vita.

17. Sed contrà: nam allata testimonia Scripturę probant multis, remissa culpa, non remitti pænas temporales; sed ex his plures moriuntur, antequam satisfecerint adæquatè pro pænis non remissis, & antequam illas luerint; ergo debent illas luere post mortem in altera vita, hoc est Purgatorio.

18. Probatur secundo ratione, quam affert S. Thomas 3. part. qu. 86. artic. 4. Peccatum enim mortale, cum sit auersio à Deo, & inordinata conuersio ad creaturam, meretur pœnam, & in quantum est auersio à Deo, & in quantum est inordinata conuersio ad creaturam; iustum enim est, vt qui voluntati suæ plus indulsit, quam debuit, contra suam voluntatem aliquid patiatur, ideoque Apocalypsis 18. dicitur: *Quantum se glorificauit, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*; ergo Deus remittendo peccatum quoad culpam, potest remittere pœnam peccato debitam, in quantum fuit auersio à Deo, & non remittere pœnam debitam, in quantum fuit inordinata conuersio ad creaturam; sed peccatum in quantum est auersio à Deo bono infinito, & constituit hominem inimicum Deo, habet quamdam infinitatem, propter quam meretur pœnam æternam propriam inimici: in quantum autem est inordinata conuersio ad creaturam, cum sit conuersio

uersio finita, meretur solum pęnam temporalem, & finitam; ergo potest Deus per gratiam, qua hominem ex inimico facit amicum, remittere pænam ęternam debitā inimico ratione auersionis à Deo, & non remittere pænam temporalem debitam ratione conuersionis ad creaturam.

19. Probatur tertiò: nam cum quis furatus est amico, peccauit contrà amicitiam, offendens amicum, & peccauit contrà iustitiam, sumens sibi plusquam debuit; amicus autem potest condonare furtum, in quantum fuit offensa contra amicitiam, & simul exigere, vt amicus reddat æquale rei ablatę, & sic ponatur æqualitas iustitię; sed qui per peccatum mortale offendit Deum, & peccat contrà diuinam amicitiam, & peccat contra iustitiam, sumens sibi plus, quam debetur; ergo Deus potest per gratiam condonare offensam, 'ac remittere pænam æternam debitam peccato, in quantum est contra amicitiam, & simul potest velle, vt quantum peccator propriæ voluntati inordinatè indulsit, tantum contrà propriam voluntatem patiatur, & sic per pænam temporalem ponatur æqualitas iustitię.

20. Probatur quartò: nam in tantum remissa culpa mortali, non potest infligi pæna ęterna, in quantum pæna ęterna est propria inimici; sed pæna temporalis potest etiam infligi amico ad correctionem, & reordinationem: ideoque parentes puniunt filios maximè dilectos; ergo

go Deus, remisso peccato mortali quoad culpam, potest infligere pænam temporalem.

21. Dicendum quartò contrà Scotum: peccatum etiam veniale potest remitti totaliter quoad culpam, & non remitti quoad totam pænam.

22. Probatur primò: nam eatenus Scotus docet peccatum veniale non posse remitti quoad totum reatum culpæ, quin remittatur quoad totum reatum pænę, quatenus existimat ex peccato veniali prę-terito non remanere alium reatum, quam soluendæ pænę; sed hoc est falsum: vt enim dictum est qu. 38. ex peccato veniali vltrà debitum soluendę pænę remanet macula, quæ verè, & propriè est peccatum; ergo &c.

23. Probatur secundò: nam peccatum veniale, & relinquit fæditatem culpæ, quæ debet compensari decore vindictę, & relinquit debitum, vt quantum quis venialiter peccando, voluntati propriæ inordinatè indulsit, tantum contrà propriam voluntatem patiatur; ergo Deus potest auferendo fęditatem culpæ remittere pænam, qua deberet compensari, si duraret post hanc vitam, & non remittere debitum, vt quantum quis proprię voluntati inordinatè indulsit, tantum contra propriam voluntatem patiatur.

24. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: reatus culpæ vt physicè suo tempore existentis est causa necessaria reatus pænę, concedo; reatus culpæ,

vt

vt moraliter perseuerantis est causa necessaria reatus pænę, nego; & nego consequentiam. Plures causæ ità sunt necessariæ ad primam positionem effectus, vt earum conseruatio physica non sit necessaria ad conseruationem effectus; exempli gratia pater ità est necessarius ad primam generationem filij, vt conseruatio patris non sit necessaria ad conseruationem filij: mortuo enim patre filius conseruatur. In casu nostro peccatum actuale est causa necessaria ad incurrendum reatum pænæ, sed perseuerantia physica, vel moralis peccati commissi non est necessaria; ad hoc, vt duret reatus pænæ; sed cum peccatum remittitur quoad culpam, non fit, vt peccatum non fuerit præteritum, adeoque non extiterit causa necessatia ad incurrendum reatum pænæ, sed solum fit, vt peccatum præteritum non perseueret moraliter; ergo remisso peccato præterito quoad culpam, potest remanere reatus pænæ, proportionaliter ac patre extincto, potest remanere filius.

25. Ad 2. distinguo minorem: donum Christi est efficacius, quam peccatum in ordine ad effectum, ad quem datur, concedo; in ordine ad alios effectus, nego; concedo minorem; & distinguo consequens; ergo per donum gratiæ, quod datur in ordine ad remittendam simul culpam, & pænam, remittitur simul culpa, & pæna, concedo; quod non datur in ordine ad hoc, nego. Christus dat multa dona, & omnia sunt efficaciora peccato

in

in ordine ad effectum, ex cuius intentione efficaci dantur; sed non omnia dantur in ordine ad eosdem effectus. Donum ergo Christi, quod datur in baptismate, vel in contritione perfectissima in ordine ad remittendam simul culpam, & totam pœnam, remittit simul culpam, & totam pœnam: donum, quod datur in sacramento pœnitentię, & in contritione minus perfecta in ordine ad remittendam culpam, & solam partem pœnę, remittit culpam, & solam partem pœnę: donum gratiæ consummatæ, quod dabitur in die iudicij in ordine ad auferendam mortalitatem, concupiscentiam, peccabilitatem, & alios defectus, est efficacius peccato in ordine ad auferendos tales defectus. Idem dic de reliquis. Christus autem vnicuique distribuit hæc dona, prout vult iuxtà leges suæ prouidentię.

26. Ad 3. distinguo maiorem; peccata remittuntur per passionem Christi exigitiuè, & prout applicatam per varia dona gratię, concedo; formaliter, & independenter ab applicatione, nego; & distinguo minorem; passio Christi est sufficiens ad satisfaciendum pro tota culpa, & pro tota pœna, sufficientia actus primi requirente determinatam applicationem, concedo; sufficientia non requirente determinatam applicationem, nego; & nego consequentiam. Passio Christi sufficientia actus primi est sufficiens ad satisfaciendum pro tota culpa, & pro tota pœna, sed vt auferat totam culpam, & totam

tam pænam in actu secundo, debet applicari per certa dona; si autem applicetur per alia dona, non tollit totam pænam. Confirmatur responsio: nam non valet: omnipotentia diuina est ex se sufficiens ad nunc resuscitandos mortuos ab initio mundi; ergo nunc omnes illos resuscitat. Ratio est, quia diuina omnipotentia ità est sufficiens in actu primo ad resuscitandũ omnes mortuos, vt ad illos nũc resuscitandos in actu secundo debeat applicari per voluntatem efficacem resuscitandi nũc omnes mortuos. Proportionaliter passio Christi est sufficiens ad remittenda omnia peccata simul quo ad culpam, & pænam; non tamen valet; *ergo semper simul remittit totam culpam, & totam pænam*. Ratio est, quia vt remittat totam culpam, & totam pænam, debet applicari per certa dona; at non semper applicatur per illa dona.

27. Ad 4. nego maiorem. Ratio est, quia Iudex non potest reatum vllius culpæ mutare in reatum alterius culpæ: exempli gratia non potest facere, vt qui erat reus homicidij, sit reus mendacij, quod nunquam commisit, nec potest vnam maculam mutare in aliam, siquidem maculæ non possunt causari à Iudice, sed à peccante; at potest Iudex pænam maiorem mutare in minorem, ità vt eum, qui obligabatur ad pænam suspendij, obliget ad soluendam pænam minorem triremium; ergo Deus potest pænam ęternam mutare in temporalem, & vnam pænam temporalem maiorem in aliam minorem, & fortassè

tafsè etiam in ęqualem. Addo non esse necesse, vt cum remittitur pæna ęterna, & non remittitur temporalis, pæna ęterna mutetur in temporalem, sed sufficere, vt remittatur tota pæna, quæ debetur peccato, in quantum fuit auersio à Deo, & vt non remittatur pæna, quæ debebatur peccato, in quantum fuit conuersio ad creaturam, cui conuersioni, remissa culpa, & pæna ęterna, debetur determinata pæna temporalis, quam Deus potest nolle remittere.

28. Ad 5. probans remitti posse peccatum mortale, non remissa pæna ęterna, distinguo maiorem; illi, qui meretur duo mala, potest remitti vnum, & non remitti aliud essentialiter supponens primum, nego; non essentialiter supponens primum, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Pæna ęterna non potest infligi nisi inimico, ac proindè supponit essentialiter non fuisse remissam culpam, ratione cuius peccator est inimicus; ergo pæna ęterna non potest non remitti, cum remittitur culpa; siquidem eo ipso, quod Deus remittit peccatum mortale quoad culpam, non amplius habet ius tractandi eum, qui peccauit, vt inimicum, ac proindè non amplius habet ius infligendi illi pænam ęternam.

29. Ad 6. nego antecedens. Si enim Deus non potest tractare vt inimicum eum, qui fuit inimicus, sed non est amplius inimicus, multò minus potest tractare vt inimicum eum, qui nunquam

fuit

fuit inimicus; ſed infligere miſeriam æternam eſt tractare creaturam rationalem vt inimicam; ergo Deus non poteſt infligere miſeriam æternam illi, cui remiſit culpam mortalem.

30. Dices: Deus poteſt remittere pænam æternam, non remiſſa culpa mortali; ergo poteſt etiam remittere culpam mortalem, non remiſſa pæna æterna.

31. Reſpondeo primò transeat antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia nolle tractare vt inimicum eum, qui eſt inimicus, videtur eſſe quędam clementia: at velle tractare vt inimicum eum, qui non eſt inimicus, videtur crudelitas; ſed Deo repugnat crudelitas, non repugnat clementia; ergo &c.

32. Reſpondeo ſecundo, diſtinguo antecedens: Deus poteſt remittere pænam ęternam damni, non remiſſa culpa mortali, nego; pænam ęternam ſenſus, transeat; & nego conſequentiam. Pæna ęterna damni conſiſtit in priuatione felicitatis æternę; ſed Deus non poteſt dare felicitatem ęternam ei, cui non remiſit reatum culpæ mortalis; ergo non poteſt remittere pænam damni ei, cui non remiſit culpam mortalem. Probatur minor: nam Deus non poteſt ſimpliciter diligere eum, quem ſimpliciter odio proſequitur vt inimicum; ſed Deus eum, cui non remiſit peccatum mortale, ſimpliciter odio proſequitur vt inimicum, vt dicetur ſuo loco; ergo Deus non poteſt ſimpliciter diligere eum, cui non remiſit peccatum

catum mortale; ſed velle alicui felicitatem æternam eſt ſimpliciter illum diligere; ergo Deus non poteſt velle dare felicitatem æternam ei, cui non dimiſit peccatum mortale, licet fortaſſe poſſit ex quadam clementia illum non punire pæna æterna ſenſus.

QVAESTIO XXXX.

Vtrum peccatum veniale non remiſſum in hac vita puniatur in Inferno pæna æterna.

1. VIdetur non puniri pæna ęterna, ſed ſolum temporali, primò quia Deus peccata non punit vltrà condignum, & pluſquam merentur, ſed potius citrà condignum; ſed peccatum veniale ex ſe meretur pęnam ſolum temporalem; ergo in inferno punitur ſolum pęna temporali.

2. Secundò Deus peccatum leue non punit pæna graui; ſed peccatum veniale eſt leue; ergo non punit pæna graui; ſed pæna ęterna ex ſua ratione eſt grauiſſima; ergo Deus non punit peccatum veniale pæna ęterna.

3. Tertiò ſi dicatur peccatum veniale propter coniunctionem cum mortali mereri per accidens pænam ęternam, contra eſt, nam coniunctio non augens culpam, neque auget meritum pænę; ſed coniunctio peccati venialis cum mortali

non

non auget culpam; ergo neque auget meritum pænę. Confirmatur: nam cum illa coniunctio non constituat peccatum veniale peccatum graue, non constituit illud pęna graui dignum, qualis est pæna ęterna.

4. Quartò si dicatur peccatum veniale mereri pænā ęternam propter suam perpetuitatem, qua in inferno est perpetuum quoad reatum culpæ, contra est, nam peccatum actuale pręteritum, non autem eius duratio habitualis meretur pænam, nisi in tali duratione committatur nouum peccatum actuale; sed peccatum actuale pręteritum secundum se est dignum pæna solum temporali; ergo etiamsi propter connexionem cum mortali duret habitualiter in ęternum, meretur pænam solum temporalem. Probatur maior: nam si peccatum veniale quoad maculam habitualem culpę durauerit duobus mensibus, non meretur maiorem pęnam, quam si durauerit vno tantum mense; ergo si duret in æternum, non meretur maiorem pænam, quam si duret solum temporaliter.

5. Quintò pęna ęterna debetur solum inimico; ergo maior pęna ęterna debetur solum magis inimico; sed Deus propter peccata venialia adiuncta mortalibus non est magis inimicus peccatori: nam peccata venialia cum non sint contrà charitatem, & amicitiam Dei, non merentur diuinam inimicitiam, neque augmentum inimicitię; ergo Deus propter peccata venialia adiuncta mortalibus non punit

peccatorem maiori pœna æterna.

6. Sextò peccata venialia, etiamsi multiplicentur in infinitum, non possunt adęquare vnum peccatum mortale, quamuis minimum; ergo pęna peccatorum venialium, etiamsi augeatur in infinitum, non potest adęquare pœnam vnius peccati mortalis quamuis minimi; sed si pœna venialis peccati in inferno euaderet æterna, pœna plurium, & plurium venialium peccatorum posset non solum adæquare, sed etiam excedere pœnam alicuius peccati mortalis; ergo &c.

7. Septimò ità se habet peccatum veniale factum in statu gratiæ, sicut opus honestum supernaturale factum in statu peccati mortalis; sed honestum opus supernaturale factum in statu peccati mortalis, accedente gratia, non meretur vllum augmentum felicitatis æternæ, sed solum meretur præmium temporale; ergo peccatum veniale factum in statu gratiæ, adueniente peccato mortali, non meretur augmentum miseriæ æternæ, sed solum pœnam temporalem, præsertim cum Deus sit multò propensior ad præmiandum, quam ad puniendum.

8. Octauò si dicatur peccatum veniale non remissum in inferno puniri pæna æterna ratione status damnationis, qui exigit, vt tota pœna sit æterna, & non minuatur, siquidem in inferno non est refrigerium, & redemptio, contrà est, nam sequeretur, quod etiam cum remisso peccato mortali, vel veniali quoad culpam, super-

perest

pereſt aliquis reatus pænæ temporalis, illa pæna temporalis in inferno ratione ſtatus mutaretur in ęternam, quod eſt falſum, & videtur abſurdum.

9. Reſpondeo tres eſſe ſententias, duas antiquorum, tertiam quorundam recentiorum. Omnes antiqui conuenerunt in hoc, quod ſi peccatum veniale non remiſſum in hac vita, in inferno propter coniunctionem cum mortali eſt irremiſſibile, ac proindè durat in æternum quoad culpam, durat etiam in æternum quoad pænam, & punitur pæna æterna. Hoc ſuppoſito, antiqui diuiſi ſunt in duas ſententias. Prima Riccardi de Sancto Victore prima parte ſuorum operum Opuſc. de differentia peccati mortalis à veniali, S. Thomæ 1.2. qu.87. art.5. ad 3. Caietani, & Thomiſtarum communiter, S. Bonauenturæ in 4. diſt. 4. art. 2. qu. 3. Durandi in 4. diſt.1.q.2. & aliorum docet peccatũ veniale in hac vita non remiſſum, in inferno propter connexionem cum mortali durare in æternum quoad culpam, & puniri pæna æterna. Hanc ſententiam ſequuti ſunt etiam plerique authores noſtræ Societatis, nimirum Suarius de Penitentia diſp.37. ſect. 2. Vaſquez 1. 2. diſp. 141. cap.2. Card. de Lugo de Penit. diſp. 10. ſect.2. n.39. & alij.

10. Secunda ſententia Scoti in 4. diſtinct. 2. qu. 1. & Scotiſtarum communiter docet ex peccato actuali veniali non relinqui maculam, ſeu reatum culpæ diſtinctum à reatu pænæ, ſed ſolum relinqui obli-

obligationem ad luendam pœnam temporalem; & quia obligatio ad luendam pœnam temporalem aufertur per hoc, quod quis luerit totam pœnam debitam, docet damnatos, luendo totam pœnam temporalem debitam pro peccato veniali, liberari à toto reatu culpæ simul, & pœnæ, ac proindè in damnatis peccatum veniale non durare in æternum, neque quoad culpam,& maculam, neque quoad pœnam.

11. Tertia sententia quorumdam recentiorum docet, peccata venialia non remissa in hac vita durare in æternum quoad maculam, & reatum culpæ, quem putant distingui à reatu pœnæ, & tamen non puniri pœna æterna, sed solum temporali, qua integrè soluta, manet reatus culpæ, sed non amplius punitur, quia iam est adæquatè punitus.

12. Dicendum primo: si peccatum veniale in inferno durat in æternum quoad culpam, debet etiam durare in æternum quoad pœnam.

13. Probatur: nam qui peccat in statu viæ meretur de condigno, vt in statu termini peccatum puniatur pœna proportionata culpæ; sed proportio inter pœnam, & culpam consistit in hoc, vt quantum, & quandiù culpa displicet Deo, tantum, & tandiù pœna displiceat peccatori; ergo qui peccat in statu viæ, meretur de condigno, vt quantum, & quandiù in statu termini culpa displicet Deo, tantum, & tandiù pœna displiceat peccatori; ergo meretur de condigno, vt si in

statu

ſtatu termini culpa debet durare in æternum, ac proindè debet Deo diſplicere in æternum, etiam pæna ſit æterna, ac diſpliceat peccatori in æternum:

14. Confirmatur primo: nam ordo iuſtitiæ poſtulat, vt quantum, & quandiù propter peccata commiſſa in via peccator eſt malus in ſtatu termini, tantum, & tandiù ſit miſer; ſed ſi culpa venialis contracta in via, in inferno durat in æternum, peccator erit malus in æternum; ergo ordo iuſtitiæ poſtulat, vt propter culpam venialem æternam puniatur in æternum.

15. Confirmatur ſecundò: nam eſt contra ordinem iuſtitiæ, vt ex duobus, quorum vnus propter peccata commiſſa in ſtatu viæ, in ſtatu termini erit in æternum malo culpæ peior altero, ac magis Deo diſplicens, non ſit proportionaliter miſerior malo pænæ, ac magis ſibi ipſi diſplicens propter pænam; ſed hoc ſequeretur: nam ſi duo ſint æquales in peccatis mortalibus, ſed alter habeat etiam venialia, qui habet venialia erit in æternum peior malo culpæ, & magis Deo diſplicens, & tamen non erit in æternum miſerior malo pænæ, ac ſibi ipſi magis diſplicens propter pænam; ergo &c.

16. Dices primo: damnati in inferno per peccata odij Dei, blaſphemiæ &c. ſemper fiunt peiores, ac Deo magis diſplicentes malo culpæ, & tamen non fiunt miſeriores, ac ſibi magis diſplicentes malo pænæ; ergo ordo iuſtitiæ non poſtulat,

vt quantum, & quandiù peccator est malus malo culpæ, tantum, & tandiù sit miser malo pænę.

17. Respondeo distinguo consequens; ergo ordo iustitię non postulat, vt quantum, & quandiù peccator est malus malo culpæ commissæ in via, ac proindè meritorię pænæ, tantum, & tandiù sit miser malo pænæ, nego; propter peccata commissa in termino, ac proindè non meritoria pænę, concedo; & nego consequentiam. Ordo iustitiæ postulat, vt duo sint status, alter temporalis viæ, in quo quis possit mereri, ac demereri de condigno; alter æternus termini, in quo recipiat præmia, & pænas meritorum, ac non amplius mereatur, vel demereatur; ergo ordo iustitiæ postulat quidem, vt in termino tantum quis sit miser miseria pænę, quantum est malus propter peccata commissa in via, ac proinde meritoria pænę; at non postulat, vt quantum quis in termino est malus peccatis commissis in termino, ac proindè non meritorijs pænę, tantum sit miser; ergo non est mirum, quod per peccata commissa in termino damnati fiant semper peiores, & peiores, & tamen non fiant miseriores, & miseriores per nouam pænam, cum illa peccata non mereantur pænam nouæ miseriæ. Ratio vlterior est, quia si status termini esset status merendi nouam miseriam, & pænam, non esset status termini, sed viæ cuiusdam interminatæ, ac semper tendentis ad nouam miseriam; quod est contra

tra

tra ordinem prouidentiæ, & iustitiæ.

19. Dices secundò: dæmones propter peccata, quæ nunc committunt in statu termini, aliquando puniuntur à Deo; ergo etiam peccata commissa in termino merentur pænam.

19. Respondeo distinguo antecedens; puniuntur pæna coercitiua, concedo; pæna compensatiua, & reordinatiua culpæ, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Alia est pæna coercitiua, qua possunt puniri etiam bruta animalia, vt cum equus, vel asinus coercetur plagis: alia est pæna compensatiua, & reordinatiua culpæ. Dæmones propter peccata, quæ committunt in termino, aliquando puniuntur pæna purè coercitiua, non autem pæna compensatiua, & reordinatiua culpæ. Dum dicimus peccata commissa in termino non mereri pænam, non loquimur de pæna purè coercitiua, sed de compensatiua, & reordinatiua culpæ.

20. Dicendum secundò: peccata venialia in hac vita non remissa quoad culpam propter coniunctionem cum mortalibus, in inferno durant in æternum quoad culpam, ac proindè puniuntur pæna æterna.

21. Probatur: ex dictis enim quæstione 36. & 37. peccatum veniale actuale non solum relinquit reatum pænæ, hoc est obligationem ad luendam pænam, sed etiam reatum culpæ, hoc est maculam, & fæditatem, propter quam qui peccauit displicet Deo; sed Deus inimico, dum re-

manet inimicus, nunquam in hac prouidentia remittit culpam, illumque mundat à macula, vt cum Sancto Thoma 3. part. q.87. artic.4. docent Theologi; ergo cum damnati sint Deo inimici, nunquam illis remittitur culpa etiam venialis, ac proindè reatus culpæ etiam venialis durat in æternum, & consequenter pæna durat in æternum.

22. Dicendum tertiò: si peccatum veniale non relinqueret alium reatum, quam pænæ, siuè obligationem ad pænam, vt docet Scotus, peccata venialia non remissa in hac vita non punirentur pæna æterna in inferno, sed solum pæna temporali, qua soluta, non remaneret reatus.

23. Probatur: nam obligatio ad aliquam pænam substinendam aufertur, soluta pæna; ergo si ex peccato veniali non relinquitur alius reatus, quam ad substinendam pænam temporalem, vt docet Scotus, soluta illa pæna, aufertur reatus. Confirmatur, & explicatur: nam si aliquis ex delicto ad nihil aliud obligetur, quam ad soluenda centum, quomodocumque soluat centum, siuè spontè soluat, siuè cogatur à Iudice per vim exigente centum, liberatur ab obligatione soluendi centum; ergo si ex peccato veniali commisso non remanet alius reatus, quam obligatio patiendi pænam temporalem, si damnatus patiatur talem pænam inflictam à Iudice, liberatur à reatu patiendi illam pænam temporalem.

24. Obij-

24. Obijcit Vasquez disp. 141. cap. 2. qui in inferno patitur pænam temporalem, potest quidem satis pati, hoc est pati totam pænam, quam meretur, sed non potest satisfacere; satisfactio enim includit quamdam rationem meriti, & debet esse accepta, & grata apud Deum; pæna autem damnati nullam habet rationem meriti, nec est accepta, & grata apud Deum; sed ad auferendum reatum pænæ non sufficit satis pati, sed requiritur satisfactio; ergo &c.

25. Respondeo nego minorem. Si enim non datur alius reatus, quam obligatio substinendi pænam, eo ipso, quod quis substineat illam pænam inflictam à Iudice, satis patitur, ac proindè liberatur à tali reatu, etiamsi propriè non satisfaciat, eo pacto, quo in humanis qui pænam inuitus substinet à Iudice, licet non satisfaciat, tamen per satispassionem liberatur à reatu, siuè obligatione substinendi pænam.

26. Ad 1. distinguo minorem: peccatum veniale ex se meretur solum pænam temporalem pro casu, pro quo culpa in termino sit æterna, nego; pro casu, pro quo culpa in termino non sit æterna, concedo; & nego consequentiam. Peccatum veniale ex se meretur pænam proportionatam culpæ; sed pæna proportionata culpæ consistit in hoc, vt quantum, & quandiù in statu termini quis est malus, ac Deo displicens propter culpam, tantum, & tandiù sit miser, & sibi ipsi displicens propter pænam; ergo peccatum veniale

meretur puniri pæna solum temporali pro casu, pro quo culpa in termino non sit æterna, & meretur puniri pæna æterna pro casu, pro quo culpa in termino per accidens sit æterna.

27. Dices: vel peccatum veniale meretur pænam æternam per se, vel per accidens; neutrum dici potest; ergo &c.

28. Respondeo peccatum veniale mereri pænam æternam, eo pacto, quo est irremissibile quoad culpam; sed quoad culpam est irremissibile, non per se, sed solum per accidens propter connexionem cum mortali, vt fatentur aduersarij; ergo meretur pænam æternam, non per se, sed solum per accidens propter connexionem cum mortali. Si autem quæratur, in quo sensu peccatum veniale dicatur per se remissibile, per accidens irremissibile, per se mereri pænam temporalem, per accidens æternam? Respondeo peccatum veniale esse remissibile, ac per se mereri pænam solum temporalem iuxtà quartum modum dicendi per se explicatum ab Aristotele 5. metaphysicæ capite 18. textu 23. vbi explicatis tribus prioribus modis, quibus aliquod prædicatum dicitur per se conuenire subiecto, explicat quartum modum, dicens: *Item quacumque soli, prout soli insunt*. Iuxta hunc modum prædicata, quæ conueniunt rei vt separatæ ab omni alio, præsertim cui per accidens coniungatur, conueniunt per se, prædicata, quæ conueniunt rei, vt per accidens coniunctæ cum aliquo alio, conue-

niunt

niunt per accidens. Explicatur exemplo. Morbus, qui separatus ab alio morbo, cui per accidens potest coniungi, est curabilis, & non causat mortem, coniunctus cum alio morbo est incurabilis, & causat mortem, dicitur per se curabilis, ac non lethalis, per accidens propter coniunctionem cum alio morbo incurabilis, & lethalis; sed peccatum veniale separatum à mortali, cui per accidens coniungitur, est remissibile, & meretur pænam solum temporalem, coniunctum cum mortali est irremissibile, & meretur pænam æternam; ergo peccatum veniale per se est remissibile, & meretur pænam solum temporalem, ac solum per accidens, & propter coniunctionem cum mortali est irremissibile, & meretur pænam æternam.

29. Vrgebis: peccatum veniale, si coniungatur cum negatione mortalis, est remissibile, & meretur pænam solum temporalem, si coniungatur cum peccato mortali, est irremissibile, & meretur pænam æternam; sed magis per accidens est peccato veniali coniungi cum negatione peccati mortalis, quam coniungi cum peccato mortali; ergo magis per accidens est peccato veniali esse remissibile, ac mereri pænam solum temporalem, quam esse irremissibile, ac mereri pænam æternam. Probatur minor: nam magis est per accidens peccato veniali coniungi cum eo, ad quod non disponit, quam coniungi cum eo, ad quod disponit; sed

peccatum veniale disponit ad mortale, ac non disponit ad negationem peccati mortalis; ergo &c.

30. Respondeo, distinguo minorem: magis per accidens est peccato veniali coniungi cum negatione peccati mortalis, quam cum peccato mortali, in ordine ad constituendum peccatum veniale per se, & solitariè existens iuxtà quartum modum dicendi per se, nego; est magis per accidens in alio sensu, transeat; & distinguo eodem pacto consequens; & maiorem probationis. Non est per accidens peccato veniali in ordine ad constituendum illud per se, & solitariè existens iuxtà quartum modum dicendi per se, quod coniungatur cum negatione peccati mortalis, siquidem per hanc ipsam negationem constituitur per se, & solitariè existens; sed illa prædicata conueniunt peccato veniali per se, quæ conueniunt illi vt soli, & vt separato ab alio peccato mortali; illa conueniunt per accidens, quæ conueniunt peccato veniali vt coniuncto cum peccato mortali; ergo remissibilitas,& meritum pænæ temporalis conuenit peccato veniali per se; irremissibilitas, & meritum pænæ æternæ, quæ conuenit peccato veniali vt coniuncto cum peccato mortali, conuenit solum per accidens, iuxta quartum modum dicendi per accidens.

31. Confirmatur primo solutio: nam aduersarij fatentur peccatum veniale per se esse remissibile, per accidens, & pro-

pter coniunctionem cum mortali esse irremissibile; sed allato argumento probatur, quod cum peccatum veniale æquè per accidens coniungatur cum negatione peccati mortalis, ac cum peccato mortali, æquè per accidens esset remissibile, ac irremissibile, ergo etiam aduersarij soluere debent argumentum allatum.

32. Confirmatur secundo: nam morbus, qui separatus ab alio morbo est curabilis, ac non affert mortem, coniunctus cum alio morbo est incurabilis, & affert mortem, licet æquè per accidens possit coniungi cum alio morbo, ad quem remotè disponat, dicitur per se curabilis, ac non lethalis, per accidens solum incurabilis, & afferens mortem; ergo à pari, cum sit eadem ratio.

33. Dices: aliqua peccata venialia, puta leuis complacentia de mortali peccato præsenti coniunguntur per se, & essentialiter cum peccato mortali; sed quod meretur pænam æternam propter connexionem cum altero, cui per se connectitur, per se meretur pænam æternam; ergo aliqua peccata venialia per se merentur pænam æternam.

34. Respondeo primo eodem argumento posse probari talia peccata venialia esse per se, ac non solum per accidens irremissibilia; sed hoc negatur ab aduersarijs; ergo etiam aduersarij debent soluere argumentum factum.

35. Respondeo secundo distinguo maiorem: aliqua peccata venialia per se, & essen-

tialiter connectuntur cum peccato mortaliter quoad culpam actualem, concedo; quoad habitualem, nego; transmitto minorem; & nego consequentiam. Peccatum veniale consistens in complacentia leui de peccato mortali vt præsenti, quoad culpam actualem per se coniungitur cum peccato mortali, at quoad culpam habitualem per accidens solum coniungitur cum peccato mortali habituali: potest enim remitti culpa mortalis, & remanere illa culpa venialis habitualis separata ab omni culpa mortali; sed peccatum veniale illam solam pænam per se meretur, quæ debetur illi, si remaneat habitualiter separatum ab omni peccato mortali; ergo illud peccatum veniale per se meretur solum pænam temporalem, quandoquidem illi, si remaneat habitualiter separatum ab omni peccato mortali, debetur pæna solum temporalis. Proportionali modo explicatur, quo pacto tale peccatum veniale per se sit remissibile, ac solum per accidens sit irremissibile. Addo peccatum veniale solum remotè disponere ad mortale: dispositio autem remota per accidens coniungitur cum eo, ad quod disponit.

36. Ad 2. distinguo maiorem: Deus peccatum leue non punit pæna graui grauitate excedente debitam proportionem cum culpa, concedo; grauitate non excedente debitam proportionem cum culpa, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens, & ante-

antecedens assumptum, ac nego secundam consequentiam. Certum est, quod Deus peccata venialia punit pænis purgatorij, quæ ex sua ratione sunt grauissimæ, cum excedant omnes cruciatus huius vitæ, etiam quos passi sunt martyres, & ipse Christus, vt docent communiter Theologi. Cum ergo dicitur, quod Deus peccata venialia, quæ sunt peccata leuia comparatione mortalium, non punit pæna graui, sensus est, quod non punit pæna excedente debitam proportionem cum culpa; sed pæna etiam æterna, qua tantum quis per totam æternitatem sit miser, & sibi displicens, quantum per totam æternitatem est malus, ac displicens Deo propter culpam, non excedit debitam proportionem cum culpa veniali in æternum durante; ergo Deus punit peccatum veniale durans in æternum pæna æterna, per quam peccator tantum est miser, quantum est malus, vt magis explicabitur in responsione ad sextum.

37. Ad 3. & 4. Dupliciter potest intelligi peccatum veniale propter coniunctionem cum mortali, & propter suam perpetuitatem mereri pænam æternam. Primus sensus est, vt coniunctio cum mortali, & perpetuitas augeant meritum pænæ; & hoc est falsum. Nam perpetuitas, & coniunctio non sunt formaliter meritoria, ac proindè nec formaliter augent meritum pænæ. Secundus sensus est, quod coniunctio cum mortali purificent conditionem, pro qua peccatum veniale actuale me-

meretur pænam æternam: & in hoc sensu propositio est vera. Peccatum enim mortale meretur tantum, & tandiù puniri, quantum, & quandiù in termino qui peccauit erit malus; sed coniunctio cum mortali, & perpetuitas faciunt, vt peccator propter peccatum commissum sit malus in æternnm; ergo purificant conditionem, sub qua peccatum veniale meretur puniri pæna æterna. Concedo igitur, quod solum peccatum veniale commissum, non autem coniunctio cum mortali, vel perpetuitas culpæ venialis meretur pænam; sed dico, quod coniunctio cum mortali, & perpetuitas purificant conditionem, pro qua peccatum veniale præteritum meretur pænam æternam.

38. Ad 5. distinguo maiorem: pæna æterna debetur soli inimico, ac solum propter inimicitiam, nego; & non solum propter inimicitiam, sed etiam propter æternitatem culpæ, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Pæna æterna debetur soli inimico, sed non solum propter inimicitiam, sed etiam propter æternitatem culpæ, quæ culpa non est æterna, nisi in inimicis Dei; ergo licet qui habet peccatum veniale adiunctum mortali non sit magis inimicus Deo, tamen quia in eo etiam culpa venialis est æterna, meretur pænam æternam propter ipsam culpam venialem æternam. Addo, quod licet peccator propter peccatum veniale coniunctum mortali non sit magis inimicus Deo, tamen est magis

Deo

Deo displiceus pro tota æternitate;sed qui in æternum magis Deo displicet propter culpam, meretur, vt in æternum sibi ipsi magis displiceat propter pænam, & sic vt puniatur pæna æterna; ergo &c.

39. Ad 6. concedo antecedens, & primam consequentiam, & nego antecedens assumptum, ac dico, quod pæna æterna peccatorum venialium, etiamsi multiplicetur in infinitum, nunquam adæquabit pænam vnius minimi peccati mortalis. Ratio est, quia ideo licet peccata venialia multiplicentur in infinitum, non possunt adæquare vnum quamuis minimum peccatum mortale, quia peccatum veniale est inferioris generis, ac peccatum mortale, ac proindè sicut equi licet multiplicentur in infinitum, non possunt adæquare perfectionem hominis, quia sunt inferioris generis, ac homo, sic peccata venialia licet multiplicentur in infinitum, non possunt adæquare vnum minimum peccatum mortale; sed peccatum inferioris generis meretur pænam inferioris generis; ergo peccata venialia merentur pænam inferioris generis, ac mortalia, ac proindè pæna venialium etiamsi multiplicetur, & augeatur in infinitum in suo genere inferiori, non potest adæquare pænam mortalium. Sicut autem licet in Inferno culpa venialis sit æquè æterna, ac mortalis, tamen culpæ veniales æternæ non possunt ità multiplicari, & augeri, vt adæquent vnam minimam culpam mortalem, sic pæna venialium, licet

in Inferno sit æquè æterna, ac pæna mortalium, tamen non potest ità augeri, & multiplicari, vt adæquet pænam vnius minimi peccati mortalis. Neque verò est mirum, quod Deus in thesauris suæ omnipotentiæ, & sapientiæ habeat pænas proportionatas cuilibet culpę, & culpis inferioris generis habeat pænas correspondentes inferioris generis. Confirmatur: nam iusta pæna peccati est, vt tantum quis doleat, quanta est malitia peccati; ergo si malitia est inferioris generis, iusta pæna est, vt doleat dolore inferioris generis, qui proindè etiamsi in infinitum augeatur in suo genere, non possit adæquare dolorem generis superioris.

40. Queri potest, vtrum pæna, qua peccatores in inferno propter peccata venialia non remissa puniuntur in æternum, sit eiusdem rationis, ac speciei cum pęna, qua iusti propter æqualia peccata venialia puniuntur in Purgatorio?

41. Respondeo esse diuersæ rationis. Ratio est, quia pæna, qua peccatores puniuntur in æternum propter peccata venialia non remissa, est intensiuè grauior propter apprehensionem ęternitatis; ergo ęquitas postulat, vt sit proportionaliter leuior ex alio capite, puta, vt sit minus sensibilis. Illud vniuersim dici potest, quod damnati puniuntur pęna, quæ tum intensiuè, tum extensiuè ęqualis sit culpę, ita vt tanta sit intensio pænę, quanta est intensio culpę, tanta duratio pænę,

quan-

quanta duratio culpæ, ac proindè sicut culpa durat in ęternum, sic pæna duret in ęternum, ac per hoc habeatur, vt quantum, & quandiù peccator in termino est malus, & displicens Deo propter culpam, tantum, & tandiù sit miser, ac displicens sibi ipsi propter pænam. Deus porrò per infinitam suam sapientiam, qua vniuersa disponit in numero, pondere, & mensura, videt, quæ sit pæna proportionaliter correspondens vnicuique culpę.

42. Ad 7. nego maiorem. Quodlibet peccatum viatoris, seu mortale, seu veniale se ipso est tota dignitas pænę: at opus bonum viatoris non se ipso est tota dignitas præmij, sed formaliter dignificatur per gratiam in ordine ad merendam felicitatem æternam; ergo opus bonum factum sine gratia sanctificante caret dignitate meritoria vitæ æternæ, ac proindè non est meritorium vitæ æternæ; & quia non potest dignificari per gratiam deindè aduenientem, non potest per gratiam deindè aduenientem dignificari ad merendum præmium ęternum. E conuersò peccatum factum in statu gratiæ habet totam suam dignitatem meritoriam pænę, per quam dignitatem meretur, vt in termino peccator tantum, & tandiù sit miser per pænam, quantum, & quandiù erit malus per culpam, ac proindè vt si per culpam erit in ęternum malus, per pęnam sit in æternum miser.

43. Ad 8. In argumento proponitur dubium, vtrum in Inferno peccata mor-

talia

talia, & venialia remissa quoad culpam, sed non remissa quoad totam pænam, puniantur pæna æterna; quod dubium examinandum est quæstione sequenti.

44. Quæres, vtrum si quis moreretur cum peccato originali, & cum solis peccatis venialibus, propter venialia puniretur pæna ęterna?

45. Respondeo primo ex S. Thoma, & ex sententia communi Theologorum, in hac prouidentia Deum non permittere hunc casum; siquidem instituit Infernum pro decedentibus in peccato mortali personali, limbum pro decedentibus cum solo originali; Purgatorium pro decedentibus cum solis venialibus; quartum locum pro decedentibus cum solo originali, & venialibus non instituit. Secundò dico, quod si casus contingeret, illę in limbo propter originale puniretur pæna damni, propter venialia puniretur aliqua pæna æterna, sed mitissima sensus, inferioris ordinis, ac sit pæna, qua damnati in Inferno puniuntur propter peccata mortalia. Videri potest circa hanc quęstionem S. Thomas in disputatis quæstione 7. de peccato veniali art. 10. ad 8.

QVÆ-

QVAESTIO XXXXI.

Vtrum in Inferno peccata mortalia, & venialia remissa quoad culpam, sed non remissa quoad totam pænã temporalem, puniantur pæna æterna?

1. VIdetur peccatum, tum mortale, tum veniale remissum quoad culpam, sed non quoad totam pænam, puniri in Inferno pęna æterna: primo quia in inferno nulla est redemptio, seu liberatio à pæna; sed si puniretur pæna solum temporali, illa soluta, daretur redemptio, seu liberatio à pæna; ergo &c.

2. Secundò damnati, qui sunt in statu perpetuæ inimicitię cum Deo, merentur etiam hanc pænam, vt nunquam possint expectare, vel sperare statum mitiorem pænarum; ergo ratione status merentur, vt etiam pæna pro peccatis remissis sit æterna.

3. Tertiò, vt arguit Suarius de Pænitentia, disputatione 37. sect. 2. Deus peccata punit ad hunc finem, vt qui voluntariè peccando dehonorauit Deum, voluntariè pęnam acceptando, referat illam in honorem Dei, & sic peccatum voluntate commissum, compensetur pæna volun-

voluntariè acceptata; ergo ad hoc, vt quis substinendo pænam liberetur à reatu siuè obligatione pænam substinendi, requiritur, vt pænam voluntariè acceptet, & referat in honorem Dei; sed damnati nullam pænam voluntariè acceptant, neque referunt ad honorem Dei; ergo damnati substinendo pænam, non liberantur à reatu, siue obligatione substinendi pænam, ac proindè quælibet pæna, qua puniuntur, debet esse æterna.

4. Quartò, vt arguit Vasquez 1. 2. disputatione 171. cap. 2. vt quis patiendo pænam liberetur ab eius reatu, non sufficit, vt pænam patiatur, sed requiritur, vt patiendo satisfaciat Deo Iudici; sed damnati cum patiantur pænam impatienter, & Iudicem blasphemando, non satisfaciunt Deo Iudici, qui talem modum patiendi non acceptat; ergo non liberantur à reatu pænæ.

5. Quintò qui in hac vita pænas inflictas à Deo substinent impatienter, ac Deum blasphemando, non satisfaciunt Deo Iudici, nec liberantur à reatu pænę; ergo &c.

6. Sextò ideò qui patitur pænam inflictam à Iudice humano, etiamsi illam substineat impatienter, liberatur à reatu pænę, quia Iudex humanus puniendo non intendit, vt sibi satisfaciat, sed vt cæteri terreantur: hoc autem obtinet per pænam etiam impatienter toleratam ab eo, qui punitur; sed Deus damnatos punit non solum ad terrorem aliorum, sed

vt

vt satisfiat ipsi Deo; ergo cum Deo non satisfiat per pęnam impatienter toleratam; damnati patiendo pœnam nunquam ab eius reatu liberantur.

7. Respondeo duas esse sententias. Prima Suarez de Pænitentia disputatione 37. sect. 2. Vasquez 1. 2. disput. 140. capite 2. Cardinalis de Lugo de Pænitentia disput. 10. sectione 2. & aliorum docet non solum peccata venialia non remissa quoad culpam, sed etiam peccata mortalia, & venialia in hac vita remissa quoad culpam, sed non quoad totam pænam temporalem, in Inferno ratione status, in quo nulla debet esse redemptio, nullum refrigerium, puniri pæna æterna.

8. Secunda Durandi in 4. distinct. 1. quæst. 2. docet, quod licet peccata venialia non remissa quoad culpam in Inferno puniantur pæna æterna, peccata tamen tum mortalia, tum venialia remissa quoad culpam, sed non remissa quoad totam pænam temporalem, puniuntur pæna solum temporali, qua soluta, liberantur ab omni reatu, & obligatione luendi pęnam vlteriorem. Hanc sententiam satis expressè docuit S. Thomas in 4. dist. 22. quæstione 1. artic. 1. ad 5. dicens. *Dicendum, quod pro illa parte pænæ, quæ dimissa est in confessione, vel in contritione nunquam punietur, sed pro residua, in æternum tamen, vt quidam dicunt, quia ratione fori, in quo puniuntur, æterna pæna debetur, sicut est in venialibus, quæ in Purgatoria*

torio puniuntur pœna temporali, & in inferno æterna. Sed non videtur hoc simile, quia veniale, ideo in inferno æternaliter punitur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid, quod pœnam delere possit; sed pœna ex hoc ipso, quod soluitur, expiatur. Ideo alij dicunt, quod pœna, cuius est aliquis debitor post culpam remissam, in Inferno punitur temporaliter, nec propter hoc sequitur, quod sit in inferno redemptio, quia pœna, quæ soluitur, non redimitur. Nec est inconueniens, quod quantum ad aliquod accidentale pœna inferni minuatur vsque ad diem Iudicij, sicut etiam augetur. Hæc S. Thomas.

9. Dicendum cum secunda sententia: peccata mortalia, & venialia remissa quoad culpam, sed non quoad totam pœnam temporalem, in Inferno puniuntur pœna solum temporali, qua soluta, cessat reatus, & obligatio ad pœnam soluendam.

10. Probatur primo de peccato veniali. Peccatum enim veniale meretur quidem, vt si culpa per accidens sit æterna, etiam pœna per accidens sit æterna: at non meretur, vt si culpa neque per se, neque per accidens sit æterna, pœna sit æterna; sed Deus non punit venialia pœna, quam non merentur; ergo Deus venialia remissa, ac proinde non æterna quoad culpam, non punit pœna æterna. Probatur maior: nam peccatum veniale meretur puniri pœna proportionata culpæ, at non meretur puniri pœna, impropor-

portionata, & excedente culpam; ſed pæna æterna eſt quidem proportionata, culpæ veniali per accidens æternæ, ſed eſt improportionata culpæ veniali, quæ neque per ſe, neque per accidens ſit æterna; ergo.

11. Confirmatur primò: nam ſicut ordo Iuſtitiæ poſtulat, vt ſi peccator in Inferno in æternum ſit malus, ac diſplicens Deo propter culpam venialem non remiſſam, in æternum etiam ſit proportionaliter miſer, & ſibi ipſi diſplicens propter pænam, ſic poſtulat, vt ſi in æternum non ſit malus, ac diſplicens Deo propter culpam, vtpotè iam remiſſam, non ſit in æternum miſer, ac diſplicens ſibi ipſi propter pænam; ergo eſt contrà ordinem iuſtitiæ, vt peccatum veniale non remiſſum puniatur pæna æterna in Inferno.

12. Confirmatur ſecundò: nam ſicut eſt contrà ordinem iuſtitiæ, vt qui per totam æternitatem eſt peior, & magis diſplicens Deo propter culpam, non ſit per totam æternitatem miſerior, & magis diſplicens ſibi ipſi propter pænam, ſic eſt contrà ordinem iuſtitiæ, vt qui in æternum non eſt peior, neque magis diſplicens Deo propter culpam vtpotè iam remiſſam, ſit in ęternum miſerior, & magis diſplicens ſibi ipſi propter pænam; ſed hoc ſequeretur: nam ex duobus æqualibus quoad culpas, vnus, cui cum culpis remiſſis non remiſſa fuiſſet tota pæna, eſſet in æternum miſerior altero, cui cum culpis remiſſis remiſſa fuiſſet etiam

tota pæna; ergo &c.

13. Dices: non est contrà iustitiam, vt aliquis puniatur temporaliter propter culpam venialem iam remissam, ac proindè vt dum non est amplius malus, ac displicens Deo propter culpam, sit miser, ac displicens sibi propter pænam; ergo neque est contrà iustitiam, vt aliquis puniatur in æternum propter culpam venialem iam remissam, adeoque, vt licet in æternum non sit malus malò culpæ, sit in æternum miser malo pænæ.

14. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Peccatum veniale meretur duplicem pænam, alteram temporalem, quam meretur per se, alteram æternam, quam meretur per accidens, & sub conditione accidentali. Meretur per se, vt quantum quis per peccatum actuale, cum fuit commissum, displicuit Deo, tantum per pænam displiceat sibi ipsi etiam post remissam culpam; & hæc pæna, quam meretur per se, est purè temporalis, ac per illam debet esse temporaliter miser, ac displicens sibi ipsi propter pænam, etiam cum non est amplius culpa. Meretur per accidens, vt si propter culpam per accidens in ęternum sit malus, & displicens Deo, in æternum sit miser, & displicens sibi ipsi propter pęnam; & hæc pæna non potest esse ęterna, si culpa non sit ęterna, ac proindè est contra ordinem Iustitię, vt qui non est in æternum malus per culpam, sit in æternum miser per pęnam.

15. Pro-

15. Probatur iam, quod etiam peccata mortalia remissa quoad culpam, sed non quoad totam pænam temporalem, non possint in Inferno puniri pæna æterna. Peccatum enim mortale meretur quidem per se, vt culpa, & pæna sit æterna, sed neque per se, neque per accidens meretur, vt si dimissa fuerit simpliciter, & absolutè tum culpa, tum pęna æterna, puniatur pæna æterna; ergo si Deus post remissam culpam, & pænam æternam, puniret peccatum mortale pæna æterna, puniret illud pæna, quam non meretur, & sic faceret contrà iustitiam.

16. Confirmatur: nam est contra ordinem iustitiæ, vt quis in æternum sit miserior per pænam, quam malus per culpam; & vt qui non est in æternum peior propter culpam, sit in æternum miserior propter pænam; sed hæc sequerentur: ergo &c.

17. Dices: esset miserior, quam sit malus, sed non esset miserior, quam fuerit malus per peccatum mortale commissum.

18. Sed contra: nam pæna miseriæ æternæ æqualis peccato præterito iam fuit remissa simul cum culpa; ergo non potest amplius peccator puniri illa pæna miseriæ æternæ, quæ fuit remissa; sed hoc posito, est contrà ordinem iustitię, vt sit miserior propter pænam, quam est malus propter culpam; ergo &c.

19. Probatur secundò conclusio: nam nulla est ratio, propter quam peccatum

mortale, vel veniale remissum quoad culpam, sed non remissum quoad totam pænam temporalem, mereatur per accidens pænam æternam, vt patebit ex solutione argumentorum; ergo &c.

20. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem. Redemptio pænæ consistit in hoc, vt quis pretio, precibus, intercessionibus, vel alia ratione obtineat, vt non luat pænam, vel saltem luat pænam minorem, quam debet; sed in Inferno nemo potest obtinere, vt non luat totam pænam, quam debet; ergo non est redemptio: neque enim redimit se à pæna, qui soluit totam pænam, quam debet, illaque soluta, non obligatur ad soluendam pænam, quam non debet.

21. Dices: in Inferno non solum nulla est redemptio, sed etiam nullum est refrigerium, ac nulla mitigatio pænarum, ideoque Lucę 16. diues ille non potuit obtinere guttam aquæ ad refrigerandam linguam; sed si pæna peccatorum remissorum quoad culpam non esset æterna, soluta tali pæna, daretur magnum refrigerium, & magna mitigatio pænarum; ergo &c.

21. Respondeo primo, quod in Inferno nullum erit refrigerium, & nulla mitigatio pænarum debitarum, sed damnati cogentur soluere totam pænam debitam, ideoque diues ille non obtinuit guttam aquæ ad refrigerandam linguam, & sic mitigandam pænam debitam. Secundo dico, quod nullum erit refrigerium, ac nulla

mi-

mitigatio pænarum in vltimo termino, hoc est post diem Iudicij. Licet enim ante diem Iudicij sit futura aliqua mutatio pænarum accidentalium, ità vt pænę accidentales possint augeri, vel minui, tamen post diem Iudicij per totam æternitatem nulla amplius erit mutatio, ac proindè nullum omninò refrigerium, nulla mitigatio vllius pænę, sed damnati punientur etiam immutabilitate pænæ, tanquam vltimo complemento pænarum. Ideo Apocalypsis 10. Angelus iurat, *quia tempus non erit amplius*, quia nimirum post diem Iudicij non non erit amplius mutatio. Tertio dici potest, quod etiam ante diem iudicij in Inferno nullum erit refrigerium, nulla mitigatio pænarum. Ratio est, quia licet Deus damnatos propter peccata remissa quoad culpam, sed non quoad totam pænam, puniturus sit pæna temporali, tamen ita attemperabit intensionem pænæ debitæ, vt ad satisfaciendum pæna illa in vnoquoque durare debeat vsque ad diem Iudicij, & tunc sit cessatura. Porrò in die iudicij pæna non mitigabitur, sed augebitur tum in hominibus, tum in dæmonibus. Ratio est, quia pæna non mitigatur, sed augetur, cum loco vnius pænę, quę cessat, succedit pæna maior; sed in die iudicij, tum in hominibus, tum in Angelis loco pænę, quæ cessabit, succedet pæna maior; ergo &c. Probatur minor: nam in hominibus succedet pæna corporum, & pæna apprehensionis, ac memorię summę confusionis, quam passi

erunt in die iudicij: in dæmonibus succedet pæna æterna alligationis, & immobilitatis in Inferno, quam pænam ante diem iudicij non patientur.

22. Ad 2. respondeo primo damnatos mereri hanc pænam, vt nunquam possint expectare statum mitiorem pænarum substantialium, licet possint expectare statum mitiorem accidentalium, quæ ante diem iudicij possunt augeri, vel minui. Secundò dico damnatos mereri hanc pænam, & in vltimo termino, hoc est post diem iudicij nunquam possint expectare statum mitiorem vllarum pænarum, siquidem punientur ęterna pænarum immutabilitate. Tertiò dico, quod merentur hanc pænam, vt etiam ante diem iudicij non possint expectare statum mitiorem pænarum, siquidem pæna temporalis, & accidentalis durare debet vsque ad diem iudicij, post diem autem iudicij cessabit quidem, sed succedente pæna grauiori. Addo Deum ante vltimum terminum, hoc est ante diem iudicij, punire damnatos citrà condignum; in vltimo termino, hoc est post diem iudicij punire pęna æquali, vel saltem minus citrà condignum, quam ante diem iudicij.

23. Ad 3. distinguo antecedens: Deus peccata pæna emendatiua, & purgatiua punit ad hunc finem, vt qui voluntariè peccando, dehonorauit Deum, voluntariè acceptando pænam, referat illam ad honorem Dei, concedo; pæna exterminatiua, nego; & distinguo consequens;

ergo

ergo ad hoc, vt quis sustinendo pænam liberetur à reatu per satisfactionem, requiritur, vt voluntariè pænam acceptet, concedo; vt liberetur per puram satispassionem, nego; & distinguo eodem pacto secundum consequens. Deus pæna emendatiua, & correctiua punit ad hoc, vt qui voluntariè peccando dehonorauit Deum, voluntariè acceptando pænam, honoret Deum, adeoque ad hoc, vt quis sustinendo talem pænam liberetur à reatu per satisfactionem, requiritur, vt voluntariè pænam acceptet; at pæna exterminatiua punit ad hoc, vt qui voluntariè dehonorauit Deum, & fuit malus, pænam patiatur contrà suam voluntatem, & sit miser, ac sic culpa compensetur pæna proportionata; sed vt ponatur talis compensatio, non requiritur, vt pæna voluntariè acceptetur, imò potius requiritur, vt infligatur inuito; ergo per hoc, quod quis passus fuerit inuitus totam pænam debitam, potest liberari à reatu pænę, non quidem per satisfactionem, sed per puram satispassionem.

24. Ad 4. distinguo maiorem: vt quis patiendo pænam liberetur ab eius reatu, non sufficit, vt pænam patiatur, sed requiritur, vt actiuè satisfaciat Deo iudici, nego; vt actiuè, vel passiuè satisfaciat Deo Iudici, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Dupliciter potest intelligi, quod aliquis satisfaciat Iudici. Primo actiuè, hoc est voluntariè dando iudici satisfactionem, qu[æ]

ab ipso acceptetur, & approbetur. Secundo purè passiuè, patiendo pænam, quam iudex infligit vt æqualem reatui. Damnati, qui impatienter, & blasphemantes patiuntur pænam, non satisfaciunt actiuè Deo, siquidem non dant voluntariè Deo satisfactionem, sed satisfaciunt purè passiuè, in quantum patiuntur pænam, quam Deus infligit vt ęqualem reatui. Hanc satisfactionem passiuam, quam Deus ipse sibi sumit, infligendo pęnam vt æqualem reatui, Deus non potest non acceptare vt æqualem reatui: ideoque cum adæquatè est posita, sufficit ad auferendum reatum.

25. Ad 5. concedo antecedens, & nego consequentiam. Deus mala vitę præsentis non infligit peccatoribus, vt per illa sumat sibi satisfactionem de peccatis commissis, sed illa infligit tum peccatoribus, tum iustis, vt ijs vtantur ad merendum, ad satisfaciendum, & ad alios fines, ideoque, qui impatienter patiuntur tales miserias, non satisfaciunt actiuè, quia non voluntariè illas patiuntur, neque satisfaciunt passiuè, quia Deus mala huius vitæ non infligit, vt per illa sumat sibi satisfactionem. At in Inferno pænas pro peccatis remissis Deus infligit purè ad hoc, vt sibi sumat satisfactionem pro ipsis, adeoque non potest illas non acceptare, & qui patitur quantum satis est, satisfacit passiuè, seu satispatitur, & liberatur à reatu pænę.

26. Ad 6. Sicut Iudex nomine Reipublicę punit reum, vt Respublica sumat satisfa-

ſatisfactionem æqualem, per quam reus ſatisfaciat purè paſſiuè, ideoque reus paſſiuè ſatisfacit, etiamſi inuoluntariè patiatur pænam; ſic Deus punit damnatos pro peccatis remiſſis, vt ſibi ſumat ſatisfactionem æqualem, ideoque damnati paſſiuè ſatisfaciunt, etiamſi impatienter, & inuiti patiantur pænam.

FINIS.

A B C D E F G H I K L M N O P Q R
S T V X Y Z.
Aa Bb.

5-2